



# संस्कृति और साहित्य

सम्पादक

डॉ० वासुदेवशरण अग्रवाल

विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी

प्रकाशक  
विश्वविद्यालय प्रकाशन  
बौक  
वाराणसी  
१९७१ ई०  
मूल्य  
बीस रुपये

मुद्रक  
सम्मेलि मुद्रणालय  
दुर्गाकुण्ड मार्ग  
वाराणसी

## भूमिका

### संस्कृति की मान्यता

प्राचीन मान्यता के अनुसार मन, प्राण और भूतों की समष्टि मनुष्य है—‘सोऽयम् आत्मा मनोमयः प्राणमयः वाङ्मयः’। मनुष्य ने देश और काल में विश्व के रंगमंच पर जो मन से सोचा है, कर्म से किया है और भौतिक माध्यम से निर्माण किया है वही मानव की संस्कृति है। किन्तु ज्ञान, कर्म और रचना को संस्कृति की कोटि में रखने के लिए यह आवश्यक है कि वे संस्कारसम्पन्न हों और विश्व की प्राणधारा के अनुकूल हों। अत्रवेद में कहा है—‘सा संस्कृति प्रथमा विश्ववारा’, अर्थात् देव-प्रजापति ने जिस सृष्टि की रचना की है वह एक संस्कृति है। इसकी रचना में प्रजापति ने कितना प्रयत्न किया होगा इसकी कुछ कल्पना विश्व के अनन्त रहस्यों को ध्यान में रख कर की जा सकती है। विश्व के गम्भीर रहस्यों का कोई अन्त नहीं है। मानव ने उन्हें समझने के लिए अनेक यत्न किये हैं। अनेक संस्कृतियों का इतिहास यही कथा कहता है। विश्व के नियमों की बुद्धिपरक व्याख्या मानवीय संस्कृति का बहुत ही मूल्यवान अंग है। उसे ही हम तत्त्वज्ञान, दर्शन, धर्म, नीति आदि अनेक नामों से पुकारते हैं। उसके अनुसार मानव ने अपने लिए अनेक मार्गों का विधान बनाया। उसकी वह कर्म-सृष्टि भी मानवीय संस्कृति का महत्वपूर्ण अंग है। प्राणों की शक्ति का कर्ममय पराक्रम मानव को अपूर्व उपलब्धियों का क्षेत्र रहा है। उसमें जो धर्म और नीति की उदात्त प्रेरणा निहित है वह संस्कृति का अंग है। तीसरी कोटि में भौतिक स्तर पर अथवा भूतों के माध्यम से मानव की स्थूल रचना है, जिसका सबसे समृद्ध क्षेत्र मानवीय कला की उपलब्धियों है। इस प्रकार दर्शन, धर्म, साहित्य, जीवन और कला के क्षेत्र में मनुष्य की समस्त कृतियाँ और रचनाएँ उसकी संस्कृति हैं। किन्तु मानव को इन सबकी प्रेरणा जिस स्रोत से मिलती रही है और आगे भी मिलेगी, वह कोई नित्य देव-संस्कृति है जिसे ‘प्रथमा संस्कृति’ (प्राथमीयल कल्चर) कहा गया है। अर्थात्, जो सबसे पूर्व में थी, सबसे श्रेष्ठ था और जो सबके लिए प्रतिमान या नमूना है। ऐसी संस्कृति स्वयं विश्वसंस्कृति है। सूर्य, चन्द्र, आकाश, वायु, समुद्र आदि भौतिक रूप एवं उनके मूल में सक्रिय मनस्तत्व—ये दोनो अपरिमित और नित्य हैं एवं मानव के लिए सनातन आदर्श हैं।

विश्व संस्कृति की दूसरी विशेषता यह होती है कि वह सबके लिए है। अर्थात् जहाँ एक ओर मानवीय संस्कृति देश और काल में समुत्पन्न होती है वहाँ विश्व की संस्कृति सबके लिए वरण योग्य होती है। अतएव उसे ‘विश्ववारा’ कहा गया है। एक-एक मानव समुदाय एक सांस्कृतिक पद्धति को ही जन्म दे सकता है। किन्तु प्रजापति की संस्कृति सबके लिए है और सब देशों और कालों में उसकी सत्ता एकरस और नित्यसिद्ध रहती है। जो मानवीय संस्कृति इन लक्ष्यों की जितनी अधिक पूर्ति कर सकती है, वह उतनी ही अधिक विशिष्ट होती है। अर्थात् एक तो वह देव-संस्कृति की निमित्त और भावना की अधिक से



अधिक व्यक्त कर सके और दूसरे वह देश और काल की संकुचित सीमाओं से ऊपर उठकर विश्व के लिए अधिक से अधिक स्वीकार्य हो। विश्व अपने मन का प्रतिबिम्ब वहाँ पाता है, वही संस्कृति उसे संचित होती है। जो मानव समुदाय, अध्यात्म और धर्म, तत्त्व-ज्ञान और दर्शन, भौतिक जीवन और सत्य, प्रेम और करुणा, सौन्दर्य और पवित्रता इन दैवी तत्वों की अधिकतम उपासना करता है और जीवन के विधान को उनके अनुकूल नियमित करता है वही विश्व संस्कृतियों के इतिहास में स्थिर स्थान पाने के योग्य है।

विश्व की सृष्टि तो अनन्त है किन्तु अर्वाचीन मान्यता के अनुसार सम्य मानव का व्यवहार भूतल पर कुछ सहस्र वर्ष पूर्व से ही हुआ है। मानव ने भौतिक स्तर पर अपनी यात्रा के जो चरण चित्छ छोड़े हैं उनका संग्रह और व्याख्या नये युग का एक चमत्कार है। इनके अध्ययन का शास्त्रीय रूप ही वर्तमान इतिहास का विषय है। इसके अनुसार मिस्र, सुमेर, क्रोट, यूनान, खल्दी (केलिडया), असुर (असोरिया), बाबेल (बेबिलोनिया), ईरान, भारत, चीन आदि अनेक जातियों को प्राचीन सांस्कृतिक इतिहासों का उद्घाटन किया गया है। उनकी कथा जानने योग्य है। इस अध्ययन का शास्त्रीय फल तो है ही किन्तु दूसरा प्रत्यक्ष फल मानवीय एकता की अनुभूति है। संस्कृतियों में जहाँ एक ओर अपनी विशेषताएँ और भेद है वही दूसरी ओर एकता का भाव और भी अधिक है। उनके देवता अनेक हैं किन्तु देव-तत्त्व सबमें एक है। सौन्दर्य के विधान अनेक हो सकते हैं किन्तु सौन्दर्य के लिए मन की भावना सर्वत्र विद्यमान है। जीवन के मूल में प्रेम की भावना सबमें समान रूप से पाई जाती है, यद्यपि उसके विकास की क्षेत्र-सीमा में भिन्नता है। मनुष्य ने अपनी परिस्थितियों से किस प्रकार संघर्ष किया है और किस प्रकार प्रकृति को अपना मित्र बना कर जीवन के रहस्य को आत्मसात् किया है और ग्यायपूर्वक रहने की कला और युक्तियों का विकास किया है, कहाँ तक करुणा के क्षेत्र को विस्तृत करके मानव समाज को उसमें समेट लेने का सफल अभ्यास किया है, इन सब दृष्टियों से संस्कृतियों को मापने का मानदण्ड प्राप्त किया जा सकता है।

संस्कृति एक ओर मन का विषय है तो दूसरी ओर नितान्त स्थूल और भौतिक मानवीय कृतियों का। भौतिक धरातल पर या भूतों के माध्यम से आत्मा की अभिव्यक्ति ही मानव है जिसमें मनस्त्व, बुद्धि और चिन्तन-शक्ति का सबसे अधिक विकास हुआ है। मन ही मनुष्य है। मनुष्य की बुद्धि जीवन के अनेक मन्त्रों का आविष्कार करती रहती है। संस्कृति-विशेष की ऊँचाई नापने का विश्वसनीय मापदण्ड मानव के सुसंस्कृत मन की परत है। यहाँ कोई पक्षपात नहीं रहता। प्रत्येक को विश्व के रंगमंच पर किये हुए अपने कर्मों के आधार पर विशुद्धि के स्वर प्राप्त करने होते हैं।

नदी के प्रवाह के समान प्रत्येक संस्कृति अपने मार्ग से बहती है। वह अपने लिए जिन दो किनारों का निर्माण करती है वही उसकी विशेष सीमा है। उसी में कालचक्र के द्वारा उसके यज्ञ का विस्तार होता है। ये दो किनारे कौन से हैं? इसके उत्तर में कहा जा सकता है कि सांस्कृतिक प्रवाह का एक किनारा मन है, दूसरा कर्म। किसने कितना सोचा और किसने कितना किया इससे ही जीवन की नदी बनती है। संस्कृति के जन्म और विकास का भी यही ड्राँचा है। विघाता की सृष्टि ने सबका नियामक तत्त्व काट है। उसके पट-परिवर्तन से कोई भी बछुता नहीं रहता। विश्व के नाट्य-मंच पर अनेक यमनिकाएँ उठती और गिरती रहती हैं। नाटक के पात्र अपने ही विचार और कर्म की योग्यता से अभिनय कर चले जाते हैं। इस सृष्टि से प्रत्येक संस्कृति इतिहास के लिए कुछ सांकेतिक अक्षर लिख जाती है। वे ही मानवीय जीवन-रूपी व्याकरण के प्रत्याहार सूत्र हैं। भारत ने अध्यात्म को, यूनान ने सौन्दर्य-तत्त्व को, रोम ने न्याय और दण्ड व्यवस्था को, चीन ने विराट् जीवन के आधारभूत नियम को, ईरान ने सत् और असत् के द्वन्द्व को, मिस्र ने भौतिक जीवन की व्यवस्था और संस्कार को, सुमेर और म्लेच्छ जातियों ने दैवी दण्ड-विधान को—

अपनी-अपनी दृष्टि से आवश्यक रूप में स्वीकार करके उनकी प्रेरणा से संस्कृति का विकास किया। वे सब हमारे लिए मूल्यवान हैं।

संस्कृतियों के इतिहास का एक मर्म ध्यान में आता है और वह यह है कि शरीर का संस्कार और आत्मा का संस्कार दोनों ही मानव के लिए दृष्ट हैं। जहाँ दोनों का समन्वय हो वही प्राप्तव्य विन्दु है। न केवल शरीर के अलंकरण से संस्कृति का रूप बन सकता है, और न केवल अध्यात्म के चिन्तन से ही। यह भी स्मरणीय है कि मानव जाति समस्त संस्कृतियों की उपलब्धियों से आज समृद्ध है, किसी एक की कृपा से नहीं। अतएव सब के प्रति आस्था का दृष्टिकोण ही विश्व-संस्कृति के प्रति सच्चा दृष्टिकोण है।

संस्कृति की प्रवृत्ति महाफल देने वाली होती है। सांस्कृतिक कार्य के छोटे से बीज से बहुत फल देने वाला बड़ा वृक्ष बन जाता है। सांस्कृतिक कार्य कल्पवृक्ष की तरह फलदायी होते हैं। अपने ही जीवन की उन्नति, विकास और आनन्द के लिए हमें अपनी संस्कृति की सुध लेनी चाहिए। आर्थिक कार्य-क्रम जितने आवश्यक हैं उन से कम महत्व संस्कृति-सम्बन्धी कार्यों का नहीं है। दोनों एक ही रथ के दो पहिए हैं, एक दूसरे के पूरक हैं। एक के बिना दूसरे की कुशल नहीं रहती। जो उन्नत देश हैं वे दोनों कार्य एक साथ सम्हालते हैं। वस्तुतः उन्नति करने का यही एक मार्ग है।

संस्कृति मनुष्य के भूत, वर्तमान और आने वाला जीवन का सर्वांग-पूर्ण प्रकार है। हमारे जीवन का ढंग हमारी संस्कृति है। संस्कृति हवा में नहीं रहती, उसका मूर्तिमान रूप होता है। जीवन के नानाविध रूपों का समुदाय ही संस्कृति है। जब विधाता ने सृष्टि बनाई तो पृथ्वी और आकाश के बीच विशाल अन्तराल नाना रूपों से भरने लगा। सूर्य, चन्द्र, तारे, मेघ, षड्भूत, उषा, सन्ध्या आदि अनेक प्रकार के रूप हमारे आकाश में भर गये। ये देवशिल्प थे। देवशिल्पों से प्रकृति की संस्कृति मुबनों में व्याप्त हुई। इसी प्रकार मानवी जीवन के उषाकाल की हम कल्पना करें। उस का आकाश मानवीय शिल्प के रूपों से भरता गया। इस प्रयत्न में सहस्रों वर्ष लगे। यही संस्कृति का विकास और परिवर्तन है। जितना भी जीवन का ठाट है उसकी सृष्टि मनुष्य के मन, प्राण और शरीर के दीर्घकालीन प्रयत्नों के फलस्वरूप हुई है। मनुष्य-जीवन रकता नहीं, पीछो-बर-पीछी आगे बढ़ता है। संस्कृति के रूपों का उत्तराधिकार भी हमारे साथ चलता है। धर्म, दर्शन, साहित्य, कला उसी के अंग हैं।

संसार में देशभेद से अनेक प्रकार के मनुष्य हैं। उनकी संस्कृतियाँ भी अनेक हैं। यहाँ नानात्व अनिवार्य है, वह मानवीय जीवन का अंग नही, उस की सजावट है। किन्तु देश और काल की सीमा से अँधे हुए हमारा घनिष्ठ परिचय या सम्बन्ध किसी एक संस्कृति से ही सम्भव है। वही हमारी आत्मा और मन में रमी हुई होती है और उनका संस्कार करती है। यों तो संसार में अनेक स्थियाँ और पुरुष हैं पर एक जन्म में जो हमारे माता-पिता बनते हैं उन्हीं के गुण हममें आते हैं और उन्हीं ही हम अपनाते हैं। ऐसे ही संस्कृति का सम्बन्ध है, वह सब्जे अघों में हमारी धानी होती है। इस दृष्टि से संस्कृति हमारे मन-का-मन, प्राणो-का-प्राण, और शरीर-का-शरीर होती है। इसका यह अर्थ नहीं कि हम अपने विचारों को किसी प्रकार संकुचित कर लेते हैं। सब तो यह है कि जितना अधिक हम एक संस्कृति के मर्म को अपनाते हैं, उतने ही अँधे उठ कर हमारा व्यक्तित्व संसार के दूसरे मनुष्यों, धर्मों, विचारधाराओं और संस्कृतियों से मिलने और उन्हीं आनने के लिए समर्थ और अमिलावी बनता है। अपने केन्द्र की उन्नति बाह्य विकास की नींव है। कहते हैं कि घर और तो बाहर और, घर एकावशी तो बाहर भी सब सूना। एक संस्कृति में जब

हमारी निष्ठा पक्की होती है तो हमारे मन को परिधि विस्तृत हो जाती है, हमारी उबारता का भण्डार भर जाता है। संस्कृति जीवन के लिए परम आवश्यक है। राजनीति की साधना उसका केवल एक अंग है। संस्कृति राजनीति और अर्थसाधन दोनों को अपने में पचाकर इन दोनों से विस्तृत मानव मन की जन्म देती है। राजनीति में स्थायी रक्तसंचार केवल संस्कृति के प्रचार, ज्ञान और साधना से सम्भव है। संस्कृति जीवन के वृक्ष का संवर्धन करने वाला रस है। राजनीति के क्षेत्र में तो उसके इने-गिने पत्ते ही देखने में आते हैं। अथवा यो कहें कि राजनीति केवल पथ की साधना है, संस्कृति उस पथ का साध्य।

पूर्व और नूतन का जहाँ मेल होता है वही उच्च संस्कृति की उपजाऊ भूमि है। ऋग्वेद के पहले ही सूक्त में कहा गया है कि नये और पुराने ऋषि दोनों ही ज्ञानरूपी अग्नि की उपासना करते हैं। यही अमर सत्य है। कालिदास ने गुप्तकाल की स्वर्ण-युगीन भावना को प्रकट करते हुए लिखा है कि जो पुराना है वह केवल इसी कारण अच्छा नहीं माना जा सकता, और जो नया है उसका भी इसीलिए तिरस्कार करना उचित नहीं। बुद्धिमान दोनों को कसीटी पर कस कर किसी एक को अपनाते हैं। जो मूढ़ हैं उनके पास घर की बुद्धि का टोटा होने के कारण वे दूसरों के भूलावे में आ जाते हैं। गुप्त-युग के ही दूसरे महान् विद्वान् श्री सिद्धसेन दिवाकर ने कुछ इसी प्रकार के उद्गार प्रकट किये थे—“जो पुरातन काल था वह मर चुका। वह दूसरा का था, आज का जन यदि उस को पकड़ कर बैठेगा तो वह भी पुरातन की तरह ही मृत हो जाएगा। पुराने समय के जो विचार हैं वे तो उनके प्रकार के हैं। कौन ऐसा है जो भली प्रकार उनकी परीक्षा किये बिना अपने मन को उधर जाने देगा?”

( जनोऽयमनस्य मृत. पुरातन. पुरातन. पुरातननेरेव समो भविष्यति ।

पुरातनेष्वित्यनवस्थितेषु कः पुरातनोक्तान्यपरीक्ष्य रोषयेत् ॥ )

अथवा “जो स्वयं विचार करने में आलसी है वह किसी निश्चय पर नहीं पहुँच पाता। जिसके मन में सही निश्चय करने की बुद्धि है उसी को विचार प्रसन्न और साफ-सुथरे रहते हैं। जो यह सोचता है कि पहले आध्याय और धर्मगुरु जो कह गये हैं सब सच्चा है, उन को सब बात सफल है और मेरी बुद्धि या विचारशक्ति टुटपुँजिया है, ऐसा बाबाबाक्य पमाणम् को ढंग पर सोचने वाला मनुष्य केवल आत्म-हनन का मार्ग अपनाता है”।

( विनिश्चयं नैति यथालसस्तथा निश्चितवान् प्रसीदति ।

अवन्मयाकथया गुरवीऽह्लषधीरित व्यवस्यन् स्ववधाय धावति ॥ )

“मनुष्य के चरित्र मनुष्यों के कारण स्वयं मनुष्यों द्वारा हो निश्चित किये गये हैं। यदि कोई बुद्धि का आलसी या विचारों का दरिद्री बन कर हाथ में पतवार लेता है तो वह कभी उन चरित्रों का पार नहीं पा सकता जो अपाह्न हैं और जिनका अन्त नहीं। जिस प्रकार हम अपने मन को पक्का समझते हैं वैसे ही दूसरे का मत भी तो हो सकता है। दोनों में से किसकी बात कही जाए? इसलिए दुराग्रह को छोड़ कर परीक्षा की कसीटी पर प्रत्येक वस्तु को कस कर देखना चाहिए।” गुप्तकालीन संस्कृति के ये गूँजते हुए स्वर प्रगति, उत्साह, नवीन पथ-संशोधन और भारमुक्त मन की सूचना देते हैं। राष्ट्र के अवर्चोचन जीवन में भी इसी प्रकार का दृष्टिकोण हमें ग्रहण करना आवश्यक है। कुषाण युग के आरम्भ की मानसिक स्थिति का परिचय देते हुए महाकवि अश्वघोष ने तो यहाँ तक कहा था कि राजा और ऋषियों के उन आदर्श चरित्रों को जिन्हें पिता अपने जीवन में पुरा नहीं कर सके थे उनके पुत्रों ने कर दिखाया—

राजाम् ऋषीणाम् चरितानि तानि कृतानि पुत्रैरकृतानि पूर्वं ।

नये और पुराने के संघर्ष में इस प्रकार का सुलझा हुआ और साहसपूर्ण दृष्टिकोण रखना आवश्यक है। इससे प्रगति का मार्ग खुला रहता है। अन्यथा भूतकाल कण्ठ में पड़े खटखटे की तरह बारम्बार टकरा कर हमारी हड्डियों को तोड़ता रहता है। भारतवर्ष जैसे देश के लिए यह और भी आवश्यक है कि वह भूतकाल की जड़पूजा में फँस कर उसी की संस्कृति का अंग न मानने लगे। भूतकाल की रूढ़ियों से ऊपर उठ कर उस के नित्य अर्थ को ग्रहण करना चाहिए। आत्मा को प्रकाश से भर देने वाली उसकी स्फूर्ति और प्रेरणा स्वीकार करके आगे बढ़ना चाहिए। जब कर्म की सिद्धि पर मनुष्य का ध्यान जाता है तब वह अनेक दोषों से बच जाता है। जब कर्म से भयभीत व्यक्ति केवल विचारों की उलझन में फँस जाता है तब वह जीवन की नयी पद्धति या संस्कृति को जन्म नहीं दे पाता। अतएव आवश्यक है कि पूर्वकालीन संस्कृति के जो निर्माणकारी तत्त्व हैं उन्हें ले कर हम कर्म में लगे और नये वस्तु का निर्माण करें। इसी प्रकार भूतकाल वर्तमान का खाद बन कर भविष्य के लिए विशेष उपयोगी बनता है। भविष्य का विरोध करके पदे-पदे उससे जुझने में और उसकी गति कुंठित करने में भूतकाल का जब उपयोग किया जाता है, तब नये और पुराने के बीच एक खाई बन जाती है और समाज में दो प्रकार की विचारधाराएँ फैल कर संघर्ष को जन्म देती है। हमें अपने भूतकालीन साहित्य में आत्मत्याग और मानव-सेवा का आदर्श ग्रहण करना होगा। अपनी कला में से अध्यात्म भावों की प्रतिष्ठा और सौन्दर्य-विधान के अनेक रूपों और अभिप्रायों को पुनः स्वीकार करना होगा। अपने दार्शनिक विचारों में से उस दृष्टिकोण को अपनाना होगा जो समन्वय, मेल-जोल, समवाय और संप्रति के जीवन-मन्त्र की शिक्षा देता है, जो विषय के भावी सम्बन्धों का एकमात्र नियामक दृष्टिकोण कहा जा सकता है। अपने उच्चाशय वाले धार्मिक सिद्धान्तों को मथ कर उन का सार ग्रहण करना होगा। धर्म का अर्थ सम्प्रदाय या मतविशेष का आग्रह नहीं है। रूढ़ियाँ रचि-भेद से भिन्न होती रही हैं और होती रहेंगी। धर्म का मथा हुआ सार है प्रयत्नपूर्वक अपने आपको ऊँचा बनाना। जीवन को उठाने वाले जो नियम हैं वे जब आत्मा में बसने लगते हैं तभी धर्म का सच्चा आरम्भ मानना चाहिए। साहित्य, कला, दर्शन और धर्म से जो मूल्यवान सामग्री हमें मिल सकती है उसे नये जीवन के लिए ग्रहण करना यही सांस्कृतिक कर्म की उचित शिक्षा और सच्ची उपयोगिता है।

—वासुदेवशरण अग्रवाल

## विषय-सूची

१. संस्कृति और भारतीयता	डॉ० गोविन्दचन्द्र पाण्डेय	१
२. भरहुत कला की धर्म-भाषना	डॉ० वासुदेवशरण अग्रवाल	६
३. भारतीय इतिहास में काकिदास और विक्रमादित्य	डॉ० राजबंसी पाण्डेय	१३
४. भारतीय चित्रकला : उद्भव और विकास	वाचस्पति गैरोला	२१
५. काशी के हाथी-दाँत के चित्र	डॉ० राय गोविन्दचन्द्र	२६
६. मधुरा-कला में आंगकिक चिह्न	डॉ० नीलकण्ठ पुरुषोत्तम जोशी	३२
७. सैन्यव स्थापत्य	पद्मोक्तुमार अग्रवाल	३८
८. संस्कृत-साहित्य की पृष्ठभूमि और विशिष्टता	डॉ० विद्यानिवास मिश्र	४९
९. ब्राह्मी अथवा ब्राह्मी—वैदिक भाषा और लिपि	डॉ० विश्वम्भरशरण पाठक	५८
१०. श्रीकृष्ण का कौटुंबिक चरित : एक विश्लेषण	बलदेव उपाध्याय	६१
११. पुराणों में कल्पसूत्र का प्रयोग	डॉ० रामशंकर भट्टाचार्य	७२
१२. मनुस्मृति की कुछ समस्याएँ	डॉ० हरिहरनाथ त्रिपाठी	७५
१३. मध्यकालीन तांत्रिक धर्मों का विकासस्थल	शिबकुमार शर्मा 'मानव'	८६
१४. वसुधैव कुटुम्बक की लिपि और संरक्षक सम्राट्	श्रीराम गोयल	१०१
१५. मध्ययुगीन भारतीय समाज	डॉ० वासुदेव उपाध्याय	१०७
१६. महायान बौद्धधर्म की उत्पत्ति और विकास	डॉ० लालमणि जोशी	११२
१७. वैदिक देवता अग्नि	चन्द्रचूड़मणि	१३१
१८. भारतीय कला का दार्शनिक आधार	डॉ० बलराम श्रीवास्तव	१३७
१९. भारत के प्राचीन विश्वविद्यालय और को-शिक्षा	चन्द्रबंसी त्रिपाठी	१४४
२०. मौयों का अवसान एवं पुण्यमित्र झुंग का अभ्युदय	रामलखन शर्मा	१५७
२१. नाथ सिद्धों और बौद्ध सिद्धों के सम्बन्ध पर पुनर्विचार	डॉ० नागेन्द्रनाथ उपाध्याय	१६६
२२. हिन्दी साहित्य : उद्भव-काल और विस्तार-क्षेत्र	डॉ० शम्भुनाथ सिंह	१७३
२३. रस की सुख दुःखात्मकता , कलन आदि रसों का आस्वाद	डॉ० सत्यदेव चौधरी	१८६
२४. अपभ्रंश में रामकाव्य की परम्परा	सोमेश्वर सिंह	१९२
२५. अठारहवीं शती का जैन गुर्जर काव्य	डॉ० श्यामसुन्दर शुक्ल	१९८
२६. नाटक के तत्त्व : भारतीय दृष्टि	डॉ० देवर्षि सनाढ्य	२०९
२७. मध्यकालीन भारत में निर्गुण काव्य-साधना और उसकी व्यापकता	आचार्य परशुराम चतुर्वेदी	२१८
२८. वृन्दावन की कुछ सूत्रिकाएँ	कल्याणपति त्रिपाठी	२२७
२९. पाश्चात्य काव्य-समीक्षा का विकास-क्रम	डॉ० श्रीपति शर्मा	२६१

## संस्कृति और भारतीयता

डॉ० गोविन्दचन्द्र पाण्डेय

### संस्कृति का अर्थ

‘संस्कृति’ और ‘प्रकृति’ परस्पर सापेक्ष शब्द हैं। प्रकृति में अतिशय अथवा श्रेष्ठता का आधान ही संस्कार या संस्कृति है। दूसरे शब्दों में, संस्कृति स्वभाव का सुधार अर्थात् अभीष्ट लक्ष्य की ओर परिणाम है। मनुष्य का स्वभाव क्या है, उसका चरम अभीष्ट क्या है और उसकी प्राप्ति के साधन क्या हैं, इन प्रश्नों के उत्तर सांस्कृतिक प्रक्रिया को निश्चित दिशा प्रदान करते हैं। संस्कृति की परिभाषा उसके जीवन-दर्शन के सहारे ही सम्भव है, यद्यपि उसकी व्यावहारिक सफलता अथवा सिद्धि प्रकृति के ऊपर अधिकार की अपेक्षा रखती है। जीवन-दर्शन मूलतः एक निष्ठा है जिसमें आदर्श, विश्वास, और भावनाएँ सम्पिण्डित रहती हैं। निष्ठा ही मानव-चेतना की मुख्य प्रेरणा और चिरन्तन साथी है।<sup>१</sup> ‘श्रद्धामयीज्य पुरुषो यो यच्छ्रद्धं स एव स’, ‘सद्धा दुतिया पुरिस्सं हीति’।

भारतीय निष्ठा के अनुसार मनुष्य की एषणाएँ एक अनन्त परमार्थ की ओर उद्दिष्ट हैं। अनन्त लक्ष्य की प्राप्ति के बिना मनुष्य वस्तुतः सुखी नहीं हो सकता और न उसके दुःख ही पूर्णरूप से छूट सकते हैं। सभी कुछ पढ़-लिख कर भी जब नारद शोकसे उत्तीर्ण नहीं हो पाए उन्हें भगवान् सनत्कुमार ने उपदेश दिया—‘भूमा वै सुखम्’। प्राकृत जीवनमें मनुष्य सीमित सुख-दुःख के द्वन्द्व में फसा रहता है। द्वन्द्वात्मक जीवन को दुःखमय समझ कर उससे मुक्ति का यत्न ही साधना है। इस साधना का अर्थ जीवन-संग्राम से पलायन न होकर हृदय की क्षुद्रता और दुर्बलता को त्यागना है। यह मूलतः मन का सुधार ही ‘योग’ है और इसका परिणाम है निरतिशय अपरोक्षानुभूति और जीवन-का विश्वात्मभाव में ओत-प्रोत हो जाना। ‘यस्मिन्सर्वाणि भूतान्यात्मैवाभूद्विज्ञानतः’।

### संस्कृति का प्राचीन पर्यायः आर्य धर्म

बीडो के अनुसार दुःख सत्यका साक्षात्कार होने पर ही मनुष्य ‘आर्य’ कहलाता है। आर्येतर

दुः०, संस्कार विषयक प्राचीन विमर्श, उवा० जैमिनि ३.१३ पर शब्दभाष्य, ‘संस्कारो नाम स ऋचति यस्मिन् जाते पदार्थो ऋचति योग्यः कस्यचिदर्थस्य’; आबरायण १.१४ पर शंकर, ‘संस्कारो हि नाम गुणाधानेन वा स्यात् दोषापनयनेन वा’। आधुनिक विमर्श के प्रसंगमें कहना होगा कि ‘Cultura ex Cultura’ और ‘Cultura ex natura’ इन दोनोंमें अपरिहार्य असामंजस्य नहीं है, दे० Bidney, Theoretical Anthropology, पृ० १४६।

दुः०, ‘In each age of the world distinguished by high activity there will be found.....some profound cosmological outlook, implicitly accepted.....a general form of the forms of thought.’—Whitehead, Adventures of Ideas, पृ० २०-२१।

पुरुष 'पुरुषजन' हैं। वैदिक मत के अनुसार भी दीक्षा के द्वारा आध्यात्मिक जन्म सम्पन्न होने पर 'आर्यत्व' की प्राप्ति होती है। परम पुरुषार्थ के 'अलौकिक' अथवा 'लोकोत्तर' साधन को धर्म कहते हैं। 'आर्यधर्म' को ही प्राचीन भारतीय अपनी विशेषता मानते थे। वही भारतीय संस्कृति का धर्म है।

### बाह्य और आध्यात्मिक पक्ष

प्रकृति-भेद पर आश्रित अधिकार-भेदके कारण चरम पुरुषार्थ की सिद्धि सहसा अथवा समान रूप से नहीं होती। साधना के रूपमें जीवन का क्रमिक विकास ही सम्भव है। अतएव मुख्य पुरुषार्थ के साथ गौण रूप से 'काम' अथवा ऐन्द्रिक सुख या अनित्य सुख भी 'पुरुषार्थों' में स्थान पाता है। 'धर्म' सभी पुरुषार्थों के लिए अपेक्षित है किन्तु धर्माचरण म्यूनाधिक मात्रा में लौकिक साधनों की अपेक्षा रखता है। लौकिक साधन 'अर्थ' कहलाते हैं। यदि 'मोक्ष' और 'धर्म' भारतीय संस्कृति का आध्यात्मिक और मुख्य पक्ष हैं 'अर्थ' और 'काम' उसका बाह्य पक्ष हैं।

भारतीय परम्परा अपने 'आध्यात्मिक' पक्ष को चिरन्तन और विश्वजनीन मानती है, 'भौतिक' पक्ष को नहीं। भौतिक साधन और स्थिति नितास्त ऐतिहासिक हैं और संस्कृति का लक्ष्य और सार्थकता इतिहास के बाहर। फलतः भौतिक उत्थान और पतन से सांस्कृतिक उत्थान और पतन का निर्णय नहीं हो सकता, बल्कि लौकिक सफलता और भौतिक सुख की ओर समाज का अत्यधिक ध्यान उसमें आधुनिक संप्रदाय की वृद्धि प्रकट करता है। धर्म की अवस्था ही संस्कृति की सच्ची अवस्था है।

बाह्य पक्ष के प्राधान्य को नुद्धिस्थ कर संस्कृति को बहुधा 'सम्भ्यता' की आख्या दी गई है।<sup>१</sup> स्पष्ट ही 'संस्कृति' और 'सम्भ्यता' का भेद 'औपाधिक' है और आलोचना के प्रसंगों अथवा दृष्टियों को विविक्त रखने की सुविधा के लिए है। अथवा, संस्कृति समाज की अन्तर्भूतना है और सम्भ्यता उसकी बहिरभिष्यवित। यह निर्विवाद है कि सामाजिक चेतना और भौतिक साधनों में अशतः एक अनादि कार्य-कारण-भाव है। किन्तु एक दृष्टि से चेतना का प्राधान्य स्पष्ट है—चेतना ही परिस्थिति का मूल्याङ्कन करती है और अपने लक्ष्य के अनुरूप साधनों का निर्माण। बौद्ध पदावली में, सांस्कृतिक चेतना एक 'निरात्मक' और 'प्रतीत्यसमुत्पन्न' संस्कार-प्रवाह है जो कि वैयक्तिक न होकर लोक-साधारण है।<sup>२</sup>

यदि संस्कृति आदर्श अर्थात् स्वरूप-कल्पना है, सम्भ्यता उससे प्रेरित कर्म और भोग। दोनों का ही उद्गम और विकास ऐतिहासिक और क्रमबद्ध होता है, यद्यपि संस्कृति शाश्वत सत्य को आदर्शित करने का दावा करती है और विशुद्ध चिन्तन के क्षेत्र में उसकी एक सित-त को इतिहासोत्तर मानना स्वाभाविक है। ऐतिहासिक निरूपण में घटनाएँ और तिथियाँ निश्चित और आवश्यक होते

<sup>१</sup> इस प्रसंग में अनेक पाश्चात्य मत सुविहित हैं, यथा स्पेंग्लर (Spengler) का मत। यहाँ अथ-पुत्रीय पं० मोतीलाल शास्त्री का बृहत् ग्रन्थ 'संस्कृति एवं सम्भ्यता का चिरन्तन इतिवृत्त' भी विचारार्थ उल्लेख्य है।

<sup>२</sup> हेगेल प्रभृति अनेक आधुनिक विचारकों के द्वारा पुरस्कृत 'सामाजिक चिन्त' की कल्पना तुलनीय है। चिन्त, ज्ञान और वस्तु के अभिसम्बन्ध पर तु० बोसॉके (Bosanquet, Logic, द्वितीय भाग, पृ० २६५ और आगे)। इन दार्शनिकों का चिन्त ज्ञानात्मक है, अनेक मनोवैज्ञानिकों का 'संस्कारात्मक'। वस्तुतः ज्ञातापेक्षया चिन्त विषयी है, ज्ञातापेक्षया विषय। किन्तु चिन्त के स्वरूप विचार में प्रसंगोपपत्ति दुर्निवार है।

हुए भी उनका यथार्थ बोध जभी सम्भव है जब उन्हें सार्थकता के अनुसार प्रवृत्तियों और युगों में सगृहीत कर लिया जाय। किन्तु जहाँ घटनाओं और तिथियों की सत्ता वास्तविक है, प्रवृत्तियों और युगों की काल्पनिक। युग-भेद दृष्टि-सापेक्ष होता है और सामाजिक और सांस्कृतिक इतिहास में यह कभी अनिवार्यता व्यवस्थित और आत्यन्तिक नहीं होता। ऐतिहासिक जीवन की जटिलताएँ व्यवस्था और नियम की भाग को एक सीमित रूप में ही पूरा करती हैं। अथवा यह कहना चाहिए कि इतिहास को सार्थक समष्टि के रूप में ग्रहण करने के लिए यह आवश्यक है कि उसे बौद्धिक कल्पना से सँभारा जाए अथवा उसका सारोद्ग्रहण किया जाए। वास्तविक इतिहास के अनन्त तथ्यों में से एक सीमित अंश ही इतिहासकारों को विदित होता है और उस विदित अंश को भी पूरी तौर से समझना या समझाना अब तक किसी के लिए सम्भव नहीं हो सका है—शायद इसलिए कि अविदित अंश अधिक है, शायद इसलिए कि सार्थकता और समष्टि-संगति आदर्श सत्ता के गुण हैं न कि वास्तविक सत्ता के।<sup>१</sup> जीवन-की सार्थकता एक आदर्श है जो कि वषार्य या इतिहास में अमृत ही चरितार्थ होता है।

### संस्कृति और संस्कृतियाँ

आचार-विचार, भाषा और धर्म, इनमें कितना पार्यक्य, एक समाज को दूसरे से पृथक् इकाई बनाने के लिए पर्याप्त है, इसका कोई निश्चित उत्तर नहीं है। क्योंकि सामाजिक एकता और विभेद 'वस्तुगत' न होकर 'भावगत' होते हैं। सांस्कृतिक विकास की विविध धाराएँ मानव प्रकृति की विविध सभावनाओं से उत्पन्न होती हैं, किन्तु मानव-मात्र का चरम लक्ष्य एक ही है और सभी महत्त्वपूर्ण सांस्कृतिक धाराएँ एक ही पारिवारिक की ओर न्यूनाधिक मात्रा में प्रवाहित रही हैं—'नृणामे को गम्य-स्त्वर्मास पयसामर्णव इव'।

विशिष्ट प्रजाति एवं प्रदेश का आश्रय लेकर सभ्यता का जन्म होता है और तदनु रूप प्रतीकों और व्यवस्थाओं में प्राथमिक अभिव्यक्ति, किन्तु विकास के साथ ही वह अपनी परम्परा और स्व-निर्णित लक्ष्य की अभीप्सा से अधिकाधिक संचालित होती है और उनके अनुरूप अपनी बाह्य परिस्थिति को मोड़ देनेका यत्न करती है। एक विशिष्ट समाज की जीवन-विधा के रूप में जन्म लेकर भी संस्कृति क्रमशः अपने को एक आदर्श जीवन-विधा में ढालना चाहती है। स्पष्ट ही उसकी जातीयता अथवा प्रादेशिकता उसकी आरम्भिक उपाधियाँ हैं न कि उसके मामिक तत्व। दूसरे शब्दों में विभिन्न संस्कृतियाँ वास्तव में जीवन के विभिन्न आदर्श हैं जो कि सभी अपने को परम मानते हैं एवं विस्वजनीन और चिरन्तन होने का दावा करते हैं।<sup>२</sup> संस्कृतियों के इतिहास उन्हें पृथक् करते हैं, उनके आदर्श उन्हें एक ही मानव-प्रकृति के विविध पक्षों से संयोजित। सब यह है कि ऐतिहासिक सभ्यताओं के अन्दर

<sup>१</sup> ऐतिहासिक बोधकी प्रक्रिया में एक अनिवार्य अनैकान्तिकता है। 'एको भाषः सर्वथा येन ज्ञातः सर्वे भाषाः सर्वथा तेन ज्ञाताः'। इतिहास का आदर्श एक अप्राप्य सर्वज्ञता है जिसके प्रकाश-में सभी घटनाएँ सद्गुण हो जायें—'Tout comprendre c'est tout pardonner'।  
 दु० 'But it is a laborious, and never completed, task to rediscover the original coherence of a past mode of life from the surviving remains.' (Frankfort, The Birth of Civilization in the Near East  
 पृ० २०)।

<sup>२</sup> दु० Ruth Benedict, Patterns of Culture, पृ० २३-२४।



स्वयं बहुत सांस्कृतिक भेद देखा जा सकता है। प्रत्येक समाज की ऐतिहासिक परम्परा जटिल है और उसमें अनेक सांस्कृतिक स्तर और दिशाएँ मिलती हैं। किसी सभ्यता की आभ्यन्तरिक एकता तथा अन्य संस्कृतियों से उसका पार्ष्विक संबंध दृष्टि-सापेक्ष है। उदाहरण के लिए मध्यकालीन मुस्लिम सभ्यता की चर्चा में भाषा की विविधता गौण होकर धर्म की एकता प्रधान हो जाती है। मध्यकालीन ईरानी और अरब सभ्यताओं की चर्चा में भाषा और वाङ्मय का भेद प्रधान हो जाता है, धर्म की एकता गौण।

### भारतीयता का प्रश्न

भारतीय संस्कृति की एकता पहिचानने के लिए भी यह आवश्यक है कि उसमें निरूपित जीवन के आदर्श की ओर ध्यान दिया जाय। चूँकि यह आदर्श पारमार्थिक है, यह किसी विशिष्ट व्यावहारिक व्यवस्था से आस्पन्तिक या स्थायी लगाव नहीं रखता। परमार्थ व्यवहार की अवस्था-विशेष नहीं है, अपितु उसकी परावृत्ति है जो कि वस्तुतः मनोवृत्ति का भेद है। मन का वशीकार ही भारतीय संस्कृति का मूल मंत्र है। यही योग-विद्या है। मन के बदलने से व्यवहार और परमार्थ, ससार और निर्वाण का भेद हट जाता है, समस्त भेद-जगत् ही मिथ्या हो जाता है। जिसने मनको जीत लिया वही सिद्ध है, जीवन्मुक्त है, महात्मा है। इस प्रकार का महात्मा ही समाज में सर्वाधिक आदर का पात्र है। प्रतापी राजा, धनी सेठ या चतुर शिल्पी से उसका स्थान ऊँचा है। यही भारतीय संस्कृति में जीवन का आदर्श है। भारतीय इतिहास के प्रत्येक युग में ऐसे महापुरुष हुए हैं जिनके जीवन में यह आदर्श चरितार्थ हुआ और जिनका प्रभाव देशव्यापी था। यही भारतीय संस्कृति की एकता, वास्तविकता और जीवन्तता है। सृष्टि का सामर्थ्य ही जीवन है और अपने आदर्श के अनुरूप पुरुषों को उत्पन्न करने में समर्थ संस्कृति को जीवन्त ही कहा जायगा।

प्राचीन यूनानी, चीनी और अरब पर्यवेक्षकों ने भारत में अन्य देशों से विशिष्ट एक सभ्यता को फेला हुआ पाया। संस्कृत भाषा और वर्ण-व्यवस्था, इन दोनों में इस सभ्यता का बाहरी बेलक्षण्य प्रकटतम रूपसे सङ्गृहीत था। प्रादेशिक, प्रजातीय और राजनीतिक भेद बहुत होते हुए भी भाषा और धर्म की शिष्ट-परिगृहीत एक व्यापक और समान परम्परा के समक्ष गौण हो गए थे। तथापि, उस समय भी भारत की मौलिक एकता को इन बाहरी और अस्थिर तत्वों में न खोजना चाहिए। यदि भाषा और सामाजिक संगठन भी भारतीय संस्कृति का भ्रम प्रदर्शित नहीं करते, अन्न-पान, वसन-भूषण आदि में उसका अन्वेषण शरीर-रचना में आत्म-दर्शन का प्रयास है। प्राचीन युगमें इन सभी दृष्टियों से भारत में एक विशिष्ट सभ्यता का विकास हुआ था किन्तु अनिवार्य ऐतिहासिक परिवर्तनों से पिछली सहस्राब्दी में यह सभ्यता अनेक अंशों में वृणांतरित और विपरिवर्तित हुई। संस्थाओं के स्वाभाविक विकास और ह्रास के अतिरिक्त विदेशी सभ्यताओं के भारत में बलपूर्वक प्रवेश और अवस्थान ने विभिन्न मात्राओं में सांस्कृतिक प्रगति, सामाजिक समन्वय अथवा सहायस्थान, भौतिक समृद्धि, सांस्कृतिक सफर और अन्ततः देश-हत्या को जन्म दिया। राजनीतिक पराजय और भौतिक दुरवस्था से जस्त होकर अनेक भारतीयों की 'आर्य धर्म में बढ़ा विचलित हो गई और वे भूल गए कि 'धर्मो रक्षति रक्षितः'। इस प्रकार सभ्यता के अनिवार्य युग-परिवर्तन के साथ-साथ भारत की मूल संस्कृति भी संकटापन्न हो गई है।

इस मूल संस्कृति के आधार पर नामा आर्य और द्रविड़, किरात और निषाद, दखन और

शक, पहुँच और हूण जातियों के संस्कृतियों से एक बिनाल और उदार सभ्यता का जन्म हुआ था जिसमें असंख्य विभेद अध्यात्म विद्या की सूक्ष्म परम्परा में सुधे हुए थे— 'सूत्रे सणिगणा इव'। यह सभ्यता कोरी आदर्शवादी या अव्यावहारिक नहीं थी। पर यह सच है कि पारमार्थिक आदर्श का यथार्थ अनुसरण अति कठिन है और प्रायः सदा ही जनता में प्रचारित और स्वीकृत धर्म परमार्थ का साधन होने के स्थान पर केवल व्यवहार-संग्रह रह जाता है। फलतः प्राचीन भारतीय सभ्यता के अन्दर भी असामंजस्य और विरोध अनिवार्य थे, जिन्होंने क्रमशः बढ़ कर उसे एक अन्तःसंघर्ष प्रदान किया। जातिवाद और वर्ण-व्यवस्था के अन्तर्गत वैषम्य इस प्रक्रिया के उदाहरण हैं।

धर्म समाज के लिए परम सत्य के रूप में आविष्कृत हुआ था। 'सत्यस्य सत्यम्'। इसकी एक प्रगतिशील और उदार परम्परा सदा विद्यमान रही है जो उपनिषदों में और महाभारत में, बौद्धों में और सिद्धों में, सत्तों में और आधुनिक सुधारकों में अविच्छिन्न रूप से देखी जा सकती है। यही मूल संस्कृति की जीवन्त धारा है। दूसरी ओर स्मृतियों और पुराणों ने 'आर्य धर्म' को तात्कालिक प्रथाओं-के संग्रह से निश्चिन्त सत्त्वागत रूप और देशगत सीमाएँ प्रदान की जिससे वह एक प्रकार का 'राष्ट्र धर्म' बन गया। बौद्ध धर्म के तिरोभाव से तथा आक्रमणकारी 'परधर्म' के भय से इस वैदिक-वीराणिक परम्परा में कट्टरता बढ़ गई और धर्म एक ऐसी समाज-व्यवस्था में परिणत हो गया जिसके प्रयोग का क्षेत्र एक निर्दिष्ट ऐतिहासिक समाज मात्र था। इस प्रकार अपने आध्यात्मिक और परम लक्ष्य के सहारे नाना जातीय संस्कृतियों को आकृति और यथोचित रूपसे आत्मसात् करती हुई एक व्यापक और विकासशील संस्कृति के स्थान पर भारत में अशत एक सकीर्ण और कट्टरपंथी संस्कृति का आविर्भाव हुआ जो कि जातीय होते हुए भी समुचित राष्ट्रीय चेतना से युक्त नहीं थी।

भारतीय संस्कृति की उपर्युक्त दो धाराओं में एक प्रगतिशील एवं विश्वजनीन किन्तु अपर्याप्त रूपसे व्यावहारिक रही है, दूसरी इसके विपरीत कट्टर, सकीर्ण, किन्तु व्यवहार-समर्थ। पहली अधिकतर निवृत्ति धर्म और सामान्य धर्म की परम्परा है, दूसरी अधिकतर प्रवृत्ति धर्म और वर्णाश्रम धर्म की। धर्म व्यवहार और परमार्थ के बीच का पुल है किन्तु यही धर्म की शाश्वत कठिनाई है कि वह एक तट से सलग्न होकर दूसरे को छोکنे लगता है। आदर्श और व्यवहार का सार्वधिक असामंजस्य आदर्श के पारमार्थिक होने पर असाध्य-सा होने लगता है। भारतीयता के मूल आदर्शों को ऐतिहासिक स्तर पर पूर्णतः चरितार्थ करने का प्रश्न अभी असमाहित है। किन्तु यह भारत की अतपलता न होकर समस्त मानव इतिहास की है।



मुपवासीयल



दी नौ देवता



कुबेर



चक्रवाक नागराज



देवी सरस्वती ?



कुलकीका देवता

## भरहुत कला की धर्म भावना

### डॉ० वासुदेवशरण अग्रवाल

भरहुत का स्तूप प्राचीन भारतीय कला का महान् तीर्थ है। वह किसी उदास मस्तिष्क की समृद्ध कल्पना है। स्तूप की वेदिका और तोरण अलंकरणों के चित धार्मिक कथाओं के कोश ही बन गए हैं। उनकी उकेरी और सज में जितने विस्तृत अर्थ का समावेश कर दिया गया उसमें प्राचीन भारतीय धार्मिक और सांस्कृतिक जीवन का सुन्दर परिपूर्ण चित्र प्राप्त होता है। भरहुत और सांची के विशाल स्तूप प्राचीन भारतीय कला के दो तेजस्वी नेत्र हैं। इन चक्षुओं की सहायता से सस्कृति की गहराइयों में जो अर्थ छिपा हुआ था, उसका देखना हमारे लिए सुलभ बन गया है।

इन दोनों स्तूपों की भौगोलिक स्थिति जैसे भारतीय महाद्वीप का कलात्मक संयोजन सूचित करती है। पश्चिम में शूरसेन जनपद की राजधानी मथुरा से अवन्ति जनपद की राजधानी उज्जयिनी को जो मार्ग जाता था उसपर सांची स्तूप का निर्माण हुआ। पूर्व की ओर आबस्ती से कौशाम्बी होकर जो मार्ग वेदि-महाकोसल को जाता था उसी के महत्वपूर्ण भाग पर भरहुत का स्तूप बनाया गया। इस मार्ग का ओर भी महत्व था। नर्मदा और शोण के उद्गम के स्थान मेंकला पर्वत के पश्चिमी ढलानों से आरम्भ होकर जो मार्ग पहले उत्तर की ओर आकर फिर पूर्व की ओर शोण नदी की घाटीमें होता हुआ पाटलिपुत्र से जा मिलता था, उसका भी महत्वपूर्ण पड़ाव भरहुत में था। यो किसी चतुर भूगोलवेत्ता और वास्तु विद्याचार्य ने भरहुत के स्तूप का स्थान निर्णय किया था।

इस स्तूप की कई विशेषताएँ हैं। भारतीय ऐतिहासिक कलाका यह सबसे प्राचीन प्रयत्न है, जो इतने विशाल रूपमें किया गया। इससे पूर्व अशोक की मौर्य कला एक दूसरे घरातल पर थी। शुद्ध भारतीय लोक कला और धार्मिक कला का जैसा पूर्णरूप भरहुत के स्तूप में विकसित हुआ, वह कला के इतिहास की दृष्टि से विशेष अध्ययन की वस्तु है। भरहुत का स्तूप मौर्यकाल के अंत और शुंग काल के आरम्भ—दूसरी शती ईसवी पूर्व की रचना है। सांची का स्तूप उसके कुछ काल बाद का है। इस स्तूपकी दूसरी विशेषता यह है कि इसके द्वारा हम भारतीय स्तूप, तोरण और वेदिकाओं के समन्वित विकास का दर्शन कर सकते हैं। किसी समय पूर्व युगमें मिट्टी या ईंटों के स्तूप होते थे। कालान्तर में वेदिका और तोरणों के निर्माण की प्रथा पड़ी। इस अवस्था तक पहुँचने में पर्याप्त समय लगा होगा। विकास की वे कड़ियाँ आज उपलब्ध नहीं हैं, पर स्तूप बुद्ध के समयसे ही बनने लगे थे। उन स्तूपों से भरहुत के युग तक किस प्रकार नए नए वास्तु के अंग जोड़ने से स्तूप का स्वरूप अधिकाधिक उन्नत होता गया। इस विषय की सामग्री अब लुप्त हो गई है। भरहुत स्तूप में हम विकास की एक पूर्ण अवस्था का दर्शन पाते हैं।

भरहुत स्तूप के तोरण और वेदिकाओं की अन्य विशेषता यह है कि इनके निर्माता शिल्पियों ने अपने से पूर्वकालीन काष्ठ शिल्प शैली की विशेषताओं की अधिक से अधिक भावा में रक्षा की। वेदिका स्तम्भों की देखकर ऐसा लगता है मानों काष्ठशिल्प ने पत्थर का बोला पहि़न लिया है। अष्टास्र-स्तम्भों (पाली>अट्ठस खंभ) पर झूलनेवाली फूलमालाएँ ज्योंकी त्यों लकड़ी से पत्थर में उतार दी गई

हैं। उष्णीषों की गोल मुठेरों की पेंदी में छिदी हुई चूल् के काष्ठ शिल्प के ही अधिक अनुकूल थी। भरहुत के शिल्पियों ने बमत्कार करके दिखाया, जिसके काष्ठशिल्प की विशेषताओं और मर्यादाओं को पत्थर में साकार कर दिया। यहाँ की वेदिका की यह भी विशेषता है कि न केवल तोरण बल्कि प्रत्येक वेदिकास्तम्भ उत्कीर्ण किया गया था। साची के वेदिकास्तम्भ नितान्त सास हैं, केवल तोरणों पर सजावट है। भरहुत के कुशल शिल्पी अलकरण के धनी थे। हृदय की पूरी उमग से उन्होंने एक-एक वेदिकास्तम्भ, सूची और उष्णीष को सौन्दर्य विधान से लाद दिया है। यह सब कला की अभूतपूर्व सामग्री बन गई है।

भरहुत के शिल्पी भारतीय लोकहृदय के अधिक सन्निकट थे। यह बात कई प्रकार से प्रकट होती है। लोकधर्म के जो देवी-देवता थे, उनका अकन जैसा भरहुत के वेदिकास्तम्भों पर पाया जाता है, भारतीय कला में अन्यत्र कहीं नहीं मिलता। यक्ष, यक्षी और नागों की मूर्तियाँ जैसे लोकधर्म की जीवित परम्परा से उठकर किसी नए धार्मिक आन्दोलन में सम्मिलित होने के लिए चली आ रही हैं। धार्मिक समन्वय का यह महत्वपूर्ण अध्याय था। इसका आरम्भ कब हुआ और किसने किया इस प्रश्न की छानबीन अभी नहीं हुई है, किन्तु पाणिनि के युगमें भागवतो का धार्मिक आन्दोलन शुरू हो चुका था, जिसका उल्लेख उन्होंने वासुदेव की भक्ति करनेवाले 'वासुदेव के भक्तों' के रूप में किया है। ऐसे ही उनके अभिन्न सखा अर्जुन के भक्त अर्जुनक भी पाणिनि के समय में थे। वासुदेव और अर्जुन दोनों का ही धार्मिक रूपान्तर नारायण और नर की कल्पना में पाया जाता है। नारायणीय धर्म महाभारत का महत्वपूर्ण धार्मिक प्रकरण है। वह भागवतधर्म की ही समृद्ध कल्पना थी। इसी का विकास चतुर्व्यूहात्मक पंचरात्र धर्म के रूप में हुआ। भागवतो की सबसे बड़ी विशेषता देवताओं और धर्मों का समन्वय प्रस्तुत करना था। गीता के दसवें अध्याय में भागवतो का दृष्टिकोण अपने पूरे रूप में देखा जा सकता है। अर्जुन ने प्रश्न किया 'कृष्ण, अपनी उन विभूतियों का वर्णन करो, जो विभूतियाँ या देवरूप लोक में व्याप्त हैं'—

'वक्तुमर्हस्यशेषेण दिव्या ह्यात्मविभूतयः।

यामिविभूतिभिर्लोकानिमांस्व व्याप्य तिष्ठसि ॥' (गीता १०।१९)

उत्तरमें कृष्ण ने उन अनेक देवताओं का उल्लेख किया है, जिनकी लोक में मान्यता और पूजा प्रचलित थी—जैसे 'रदों में मैं शकर हूँ। यक्ष राक्षसों में कुबेर हूँ। पर्वतों में मेघ हूँ। वृक्षों में पीपल हूँ। तदियों में समुद्र हूँ। सेना वालों में स्कन्द हूँ। हाथियों में ऐरावत हूँ। अश्वों में उज्ज्वै अश्व हूँ। गायों में कामधेनु हूँ। नागों में अनन्त हूँ। सर्पों में वासुकि हूँ। पक्षियों में गरुड हूँ। खेतों में गंगा हूँ। जलधरों में मगर हूँ। मृगों में सिंह हूँ। ये मने षोडशे रूप बताए और भी बहुत से हैं, जिनका अन्त नहीं है।' उस समय लोक में वस्तुतः इन देवताओं की पूजा प्रचलित थी। सुसुनिपात की 'निर्देस' नामक टीका में लोकधर्मों की एक अच्छी सूची पाई जाती है। उसमें इन देवताओं का व्रत या भक्ति करनेवालों के नाम हैं हस्ती, अश्व, गौ, कुक्कुर, काक, वासुदेव, बलदेव, पूर्णभद्र, मणिभद्र, जनि, नाग, सुपर्ण, यक्ष, असुर, गन्धर्व, महाराज, चन्द्रमा, सूर्य, इन्द्र, ब्रह्मा। 'मिलिन्धपन्ह' में भी लोक धर्मों की एक सूची है, जिसमें पर्वत, चन्द्र, सूर्य, मणिभद्र, पूर्णभद्र के नाम हैं। इस प्रकार अनेक लोकदेवताओं को अपने साथ लेकर भागवतधर्म आगे बढ़ा था। उसमें किसी का निराकरण नहीं किया गया।

अशोक के अभिलेखों से इस स्थिति पर महत्वपूर्ण प्रकाश पड़ता है। उसमें दो बातें उल्लेखनीय हैं। एक अशोक ने कहा है—‘धार्मिक-पूछताछ के लिए मैं लोक के संपर्क में आया हूँ। मैंने जानपद जन का दर्शन किया है। पहले के राजा अपनी योजना के लिए जो विहार-यात्रा किया करते थे उसे छोड़कर मैंने धर्मयात्रा की है।’ जनसंपर्क और धर्मयात्रा का जैसा फल होना चाहिए था वही हुआ। अशोक ने लिखा है—

‘अमिसा देवा मिसा कटा’ (स०>अमिशा देवाः मिशा कृता)। अशोक का यह वाक्य विद्वानों के लिए बड़ी उलझन का रहा है। इसका स्पष्ट अर्थ नहीं समझा जा सका। वस्तुतः अशोक के कथन की जो पृष्ठभूमि थी, उसी में इस महत्वपूर्ण परिवर्तन को समझा जा सकता है। ‘पहले जो देवता मिल दूए नहीं थे, वे अब मिल गए हैं’—इस कथन का सीधा और सरल अर्थ लेना होगा। ऊपर की सूची के लोकदेवता अपने अपने भक्तों में माने और पूजे जाते थे, औरों के लिए उनका कोई अस्तित्व और महत्व न था। मिलित्वपन्थ में स्पष्ट लिखा है कि ये जो व्रत या भक्तिपूजा के प्रकार हैं वे अपने-अपने भक्तों में ही प्रचलित हैं। जो जिसमें विश्वास करता है वह उसका रहस्य दूसरे से प्रकट नहीं करता। अपने गण में ही उसे छिपाकर रखता है (तेसतेस रहस्य तेसु तेसु गणेषु येव चरित अबसेसाना पिहित)। अब उस स्थिति में परिवर्तन हुआ। अशोक ने जनता से सीधा संपर्क स्थापित किया, उनसे धर्म-विषयक पूछताछ की (धम्मपलिपुछा)। उसका फल यह हुआ कि जानपदजन या लोक के जो धर्म देवता, भक्ति के प्रकार, भाव विभूतियाँ या व्रत थे (ये सब शब्द इस विषय के उल्लेखों में प्रयुक्त हुए हैं), और जो पहले एक दूसरे से अनमिल थे वे अब एक दूसरे से मिल गए।

यह मिलना दो प्रकार से या दो क्षेत्रों में या दो घरातलों पर हुआ होगा। एक भागवतों-का जो आन्दोलन था उसमें लोक देवताओं का भगवान् वासुदेव कृष्ण के साथ मेल किया गया। जैसे रत्नों की माला में एक मध्यमगण के साथ बहुत से रत्न पिरो दिए जाते हैं, ऐसे ही यह सम्मेलन हुआ। दूसरा मेल-जोल बौद्धधर्म के साथ लोकधर्म का हुआ। जैसे एक माला में बहुतसे फूल एक साथ गूँथे जाते हैं, वैसे ही यह मिलना हुआ। अशोक का संकेत इसी महत्वपूर्ण धार्मिक परिवर्तन से है। यह कोई ऐसा वैसा परिवर्तन न था, बल्कि उसने लोगों के जीवन को नए उत्साह और नई उमंग से भर दिया। अपने-अपने देवताओं को मानने हुए भी बुद्ध का महान् प्रशान्त प्रफुल्लित व्यक्तित्व उनके लिए सुलभ हो गया। दोनों पक्षों का सौम्य परस्पर मिल गया। यह बुद्ध के धर्म की विजय थी, लोकधर्म की भी कम विजय न थी। अशोक का वाक्य इस महत्वपूर्ण धार्मिक परिवर्तन और समन्वय की ओर संकेत करने वाला अर्थगर्भित सूत्र है।

इस परिवर्तन का क्या परिणाम हुआ और उसका कैसा स्वरूप बना—यदि यह जानना चाहें भरहुत स्तूप के तोरण और वेदिका-स्तम्भों का दर्शन करें। अशोक का जो अभिप्राय है, वही यहाँ प्रत्यक्ष दिखाई पड़ता है। उसने जानपदजन के पास स्वयं पहुँचकर या अपने धर्ममहामात्रों को भेजकर जो धार्मिक चेतना उत्पन्न की थी, उसका सुफल भरहुत के वेदिकास्तम्भों पर अंकित है। एक ओर बुद्ध का उदात्त जीवन-चरित और दूसरी ओर लोक की अपनी भक्ति पूजा दोनों एक साथ मिल गए हैं। धर्म, नीति और भक्ति के मिलने से जीवन का जो कलात्मक रूप सभ्य होता है, वही भरहुत में प्रत्यक्ष है।

बड़े-बड़े यक्षों के राजा और नागों के राजा, देवता और अप्सराएँ, अपने समस्त वंशधर, जीवन और सौम्य, अलकरण और उल्लास की छटा बिखेरते हुए बुद्ध के स्तूप में आकर बिराजमान हुए।

उनकी ज्योति से वह स्तूप जो बुद्ध के निर्वाण का प्रतीक था जगमगा उठा एवं जीवन के सौन्दर्य से भर गया। जीवन की इस समृद्धि में बौद्धधर्म का दुःखवाद कहीं बह गया। जो अभाव और निराकरण का पथ था वह कल्याण रूप के दर्शन में बदल गया। बुद्ध का स्तूप लोकधर्मी-देवताओं का तीर्थस्थान बन गया। यही भरद्वात स्तूप का सच्चा स्वरूप है। उत्तरी तौरण के छम्भे पर कुबेर यक्ष (कुपिरो यक्षो) की मूर्ति उत्कीर्ण थी। उसके साथ अजकालक यक्ष और चन्दा यक्षिणी की मूर्तियाँ मिली हैं। कुबेर की पूजामें लोकधर्म की कितनी व्यापक मान्यता थी, उसके कितने बहुसंख्यक सूत्र इस एक पूजा में एकत्र मिले हैं, इसके विवेचन का यह उपयुक्त स्थान नहीं है। प्राचीन मान्यता के अनुसार चार लोकपाल अपने गणों के साथ चार दिशाओं की रक्षा करते हैं, यक्षों के स्वामी कुबेर उत्तर दिशा की, गन्धर्वा के स्वामी धृतराष्ट्र पूर्व दिशाकी, कुम्भाण्डो के स्वामी विरूढक दक्षिण दिशा की और नागों के स्वामी विरूपाक्ष पश्चिम दिशा की। ये सब लोक धर्म के बिखरे हुए सूत्र थे। उनके एकसाथ बट जाने से जो मेखला बनी ब्राह्मणधर्म में उससे अन्ततः महादेव का रूप अलंकृत हुआ। ये सब महादेव के परिवार में खप गए। यही लोकदेवताओं का भागवतो के मार्ग से हिन्दूधर्म में अन्तर्भाव हो जाना था। कुछ विष्णु के परिवार में और कुछ महादेव के परिवार में लीन हो गए। विष्णु भागवतो की भाँति जगम भागवतो का भी प्राचीन काल में अस्तित्व था, जिसका पतञ्जलि ने महाभाग्य में उल्लेख किया है। भरद्वात के स्तूप में चार तोरणों पर चार लोकपालों की मूर्तियाँ बनाई गईं। स्तूपसे ही इनका कोई विशेष सम्बन्ध न था। ये दिग्पाल देवता थे, दिशाओं की रक्षा से उनका सम्बन्ध था और इसी प्रसंग में चार तोरणों की रक्षा के लिए उनका रूप अंकित किया गया। दक्षिण के तोरण पर विरूढक की काय-परिमाण मूर्ति उत्कीर्ण मिली है। उनके साथ गंगित यक्ष और चक्रवाक नागराज की मूर्तियाँ पाई गई हैं। अजकालक यक्ष, गंगित यक्ष ये लोक में पूजित छुट्छपे यक्ष थे। आदिपर्व में स्थानीय देवता अजकला उल्लेख है, जिसकी पूजा से साल्व जनपद के राजा का जन्म हुआ (आदि पर्व ६१।१७)। संभव है यह कोई ऐसा यक्ष या देवता था जिसकी पूजा तन्तिपाल या गडरिए भेड बकरियों की रक्षा के लिए करते थे। सप्तापर्व की सूची में गंगिता देवी का नाम आया है। उसी का पुरुष रूप गंगित यक्ष रहा होगा। पश्चिम के फाटक पर विरूपाक्ष लोकपाल की मूर्ति मिली है। उसी ओर के वेदिका स्तम्भों पर सूचिलोम यक्ष और सुपवासो यक्ष की प्रतिमाएँ पाई गई हैं। पूर्व तोरण के रक्षक लोकपाल धृतराष्ट्र थे, पर वह खरगा मिला नहीं। उधर की वेदिका पर सुदर्शना यक्षी की मूर्ति मिली है। इस प्रकार भरद्वात में छ. यक्ष और दो यक्षियों की प्रतिमाएँ वस्तुतः प्राप्त हो गई हैं और भी न जाने यक्षों का कितना बड़ा परिवार वेदिका के उन छम्भों पर था जो अब खो गए हैं। यक्षों के अतिरिक्त भरद्वात में तीन अत्यन्त सुन्दर स्त्री-मूर्तियाँ उत्कीर्ण हैं, जिन्हें देवता कहा गया है। अकेला देवतापद कुछ विचित्र सा है, पर सुत निपात की सूची में बाईस देवताओं के नामों में देवदेवता की गिनती है। यही स्त्रीरूप में देवता करके पूजे जाते थे। भरद्वात में सिरिमा देवता, महाकोकादेवता, चुलकोकादेवता ये तीन मूर्तियाँ मिली हैं। सिरिमा श्रीलक्ष्मी (या लक्ष्मी) का प्राचीन नाम था। महाकोका, चुलकोका बड़ी और छोटी कोका नाम की देवियाँ थीं। देवताओं में भी छोटे और बड़े इस प्रकार के विशेषण जोड़े जाते हैं। लोकधर्म में प्रायः ऐसा होता है। काशी में यक्ष पूजा की अवशिष्ट सामग्री का अध्ययन करते हुए इसी ढंग के दो नाम मिले। एक लहुराबीर अर्थात् छोटा यक्ष और दूसरा उसकी स्पर्धा में बुल्लाबीर यानी बड़ा यक्ष (विपुल > विजल > बुल्ल = बड़ा)। पश्चिमी तोरण का देवता विरूपाक्ष नागों का अधिपति माना जाता है। अतएव भरद्वात में बड़े-बड़े

नागराज भी उपस्थित होकर बुद्ध की पूजा में योग देते हैं। इनमें से नागराज एला पक्ष और नागराज चक्रवाक की मूर्तियाँ मिली हैं, जिनपर नाम अंकित हैं। नागराज एलापक्ष बोधिवृक्ष के नीचे बोधिमण्ड पर भगवान् बुद्ध की अदृश्य उपस्थिति को हाथ जोड़कर श्रद्धाजलि अर्पित कर रहा है। पूर्वतोरण के रक्षक धृतराष्ट्र गन्धर्व और अप्सराओं के स्वामी हैं, अतएव भरहुत में अप्सराओं का अंकन भी पाया गया है। सुतनिपात की सूची में गन्धर्व अप्सराओं की पूजा करनेवाले गन्धर्वव्रतिक कहे गए हैं। गीता के विभक्ति-योग में गन्धर्वों की पूजा का उनके राजा चित्ररथ के रूप में नाम आया है। चित्ररथ से या धृतराष्ट्र नाम भेद से लोकमान्यता में कोई भेद नहीं पड़ता। भरहुत में मिश्रकेशी, अलम्बुषा, सुमद्रा और सुदर्शना इन अप्सराओं के नृत्य और गीत का सुन्दर अंकन हुआ है। जिस समय बुद्ध ने यह निश्चय किया कि वे बुधितस्वर्ग से पृथिवी पर आकर जन्म लेंगे देवताओं ने अपने हर्ष की व्यक्त करने के लिए नृत्य और गीत का आयोजन किया। इस दृश्य को भरहुत के लेख में तीन विशेषण दिए गए हैं 'साङ्क सम्मद दुर देवान्'—ये तीनों पारिभाषिक शब्द हैं। कनिष्क ने लिखा था कि इनका अर्थ ज्ञात नहीं होता। स्टेनकोनी ने प्रथम शब्द 'साङ्क' की पहचान सट्टक से की है, जो यथार्थ है। सट्टक एक प्रकार का शुद्ध लोकनाट्य था, जिसमें बोलचाल की भाषा के माध्यम से नृत्य और गीत की प्रधानता होती थी। दूसरा शब्द सम्मद है, जिसकी व्याख्या पाणिनि ने अपने एक सूत्र में की है 'प्रमद सम्मदी हर्ष' (३।३।६८), अर्थात् सम्मद हर्ष प्रधान उत्सव को कहते थे। तृतीयका अर्थ वदवाद्य है, अर्थात् कई बाजों को एक साथ बजा कर लयात्मक संगीत उत्पन्न करना। भरहुत के इस दृश्य में कुछ गानेवाले हैं, चार स्त्रियाँ नृत्य कर रही हैं, वृद्ध बाद्य या तुर्य में वीणावादिनी, पाणि-वानन या ताल देनेवाली, मड्डक या ढुङ्क बजानेवाली और मृदङ्ग बजानेवाली भादंग की स्त्रियाँ अंकित की गई हैं। नृत्य करती हुई चारों स्त्रियों के नाम दृश्य में उल्कीर्ण हैं—सुभगा अछरा, सुदसना अछरा, मिसकेसि अछरा, अलबूसा अछरा। अतएव यह माना जा सकता है कि इस दृश्य में देवताओं की ओर से उस अवसर पर जो तुर्य के साथ सट्टक का आयोजन किया गया था उसी का अंकन है।

भरहुत के स्तूप में जिन दृश्यों की कल्पना है, उनमें मानो उस समय का सारा संसार ही आ गया है। लोकदेवताओं के अतिरिक्त जीवन के और जितने भी पक्ष थे उन सबका कला में स्वागत किया गया है। मानव, पशु, पक्षी, वृक्ष, वनस्पति, राजा, प्रजा, तपस्वी, भिक्षु, आचार्य, शिष्य—इन सबका अंकन भरहुत शिल्प में यथास्थान हुआ है जिससे उस समय के समाज का परिपूर्ण चित्र हमारे सामने आ जाता है। सम्राट् और राजा इस उत्सवपूर्ण वातावरण में प्रजाओं के धरातल पर आकर उत्साह और उमंग से भाग लेते हैं। एक दृश्य में कोसल के राजा प्रसेनजित् और दूसरे में मगध के राजा अजातशत्रु अंकित हैं। वे राजपरिवार के साथ आकर बुद्ध के प्रति अपनी भक्ति भावना प्रकट करने के लिए बोधिमण्ड के सामने सिर झुकाकर प्रणाम करते हैं। दृश्य का नाम है—'अजातशत्रु भगवतो बंदते।' दूसरे दृश्य में कोसल के राजा प्रसेनजित् की उस पुण्यशाला का अंकन है, जो उन्होंने भगवान् बुद्ध के समादर के लिए आवस्ती में बनवाई थी। इसी पुण्यशाला के एक भाग में बुद्ध का धर्मचक्र स्थापित है जिस पर लिखा है—'भगवतो धम्मचक्रम्।' धर्मचक्र प्रतीकरूप में बुद्ध की विद्यमानता सूचित करता है। राजा रथ पर चढ़कर आते हैं और धर्मचक्र को अपनी श्रद्धाजलि अर्पित करते हैं। उस समय के जो धार्मिक भवनों का स्वरूप था उन्हीं का अंकन पुण्यशाला एवं बोधिघर के रूप में हुआ था। बोधिघर बोधि या पीपल के वृक्ष का मन्दिर था। यह प्राचीन कब्र पूजा या वृक्ष पूजा की परंपरा थी, जिसकी लोक में मान्यता थी। बुद्ध से भी पहले पीपल का वृक्ष पवित्र माना जाता था।



अथर्ववेद में अथर्वतथ्य को देवसदन या देवों का निवास स्थान कहा गया है। पीपल के एक-एक पत्ते पर देवता बसते हैं। ऐसा लोक विश्वास अभी तक है। बुद्ध धर्म के साथ मिलकर उस पुरानी पीपल पूजा में नया अर्थ भर गया। अब वह नए प्रसंग में पुरानी वृक्ष पूजा न रह कर बुद्ध के बोधि-वृक्ष की पूजा मानी जाने लगी। धार्मिक भावना वही थी, केवल उसकी एक नयी व्याख्या हो गई।

प्राचीन भारतीय लोकधर्म का क्षेत्र बहुत विस्तृत था। पूजा के उत्सव को मह कहते थे। लोग नृत्य गीतके साथ जिस देवता की पूजा करते वह उसी का मह कहलाता था। एक पुरानी सूची में इनके नाम इस प्रकार हैं—इन्द्रमह, स्कन्दमह, रुद्रमह, मुकुन्दमह, वैश्रवणमह, नागमह, यक्षमह, भूतमह, स्तूपमह, चैत्यमह, वृक्षमह, गिरिमह, दरीमह, अगडमह, नदीमह, सरमह, सागरमह, (राय)सेणीयसुत, कंडिका १४८)। कुछ दूसरी सूचियों में और भी नाम हैं जैसे—उद्यानमह, तडागमह, घनूमह, काममह, चन्द्रमह, ब्रह्ममह। महका तात्पर्य देवता के स्थान में विशेष अवसर पर आयोजित मेले से था। इस प्रकार के मेले को प्राचीन शब्दावली में यात्रा कहते थे। उसी से प्राकृत में जत्त और आजकल का जात शब्द बना है। वृक्षों की पूजा के लिए भी उसी प्रकार की यात्राएँ या मह या मेले होते थे जैसे कि अन्य लोकधर्मों देवताओं के लिए। इन मेलों की उत्सव भावना समान थी। बौद्धधर्म के बोधिवृक्ष के पूजन या लोकधर्म के अतर्गत पीपल पूजने के मेले, दोनों में आनन्द उल्लास और भक्ति-भावना में कोई अन्तर नहीं आया। बौद्ध धर्म के अष्टांगिक मार्ग के निर्वाण प्रधान आदर्श में इन लोक-धर्मीय पूजाओं के लिए स्थान था और न मेलों के लिए। किन्तु अग्रे के समय तक जो धार्मिक क्रांति हो चुकी थी, उसमें लोकधर्म और बौद्ध धर्म के बीच की खाई पाटी जा चुकी थी। उस वीवार के हट जाने से लोकधर्म की बहिया ने बौद्ध धर्म को छा लिया। इसका जो सामाजिक स्वरूप सम्भव था, वही भरहुत शिल्प की मूल प्रेरणा है। यहाँ जीवन के दुख-सुख की ऊहापोह नहीं है और न तर्कप्रधान बुद्धि का मार्ग है। यहाँ हृदय की सरल भावना है, सीधे सादे लोगों का सरल विश्वास है, जो तर्क नहीं करते, श्रद्धा करते हैं। उस श्रद्धा के मूल में उनके जीवन की प्रेरणा थी। न केवल वे स्वयं बल्कि उनके स्त्रीपुत्रादि परिवार सभी के लिए इस प्रकार की पूजा और विश्वास जीवन का तथ्य था। लोकधर्म का यही स्वरूप होता है और सदा से रहा है। आज भी जो मेले लगते हैं, देवताओं के लिए जो यात्राएँ होनी हैं, उनमें भरहुत कला की वही भावना देखी जाती है।

भरहुत का स्तूप शिल्प कला की दृष्टि से अत्यन्त मध्य है। उसके निर्माणकर्ताओं ने कला के क्षेत्रमें निःसंदेह बहुत बड़ा साका किया। भरहुत की शिल्प सामग्री का, उसके तोरण और वेदिका स्तम्भों का कलात्मक अध्ययन पृथक् वस्तु है। यहाँ भरहुत स्तूप की धार्मिक भावना और मूल प्रेरणा की ओर ही ध्यान दिलाया गया है, जो भारतीय जीवन की परम्परा से सगत है और उसकी तथ्यात्मक व्याख्या करता है। जो स्तूप के निर्माता थे, उनकी दृष्टि में भरहुत का कलात्मक रूप गौण था, उससे कहीं अधिक शक्तिशाली वह धार्मिक प्रेरणा थी, जिसने ऐसे स्तूप को जन्म दिया। स्तूप निर्माताओं के लिए शिल्प रचना के आदर्श का पृथक् अस्तित्व न था। उन्हें उस समाज को अंकित करना था जिसमें धर्म की ये नई उमगपूर्ण भावनाएँ और हर्षित प्रेरणा ओतप्रोत थी। भरहुत स्तूप शिल्प की भाषा-लेखना हुआ उनके जीवन का जो महाकाव्य बना, वह आज भी है।

# भारतीय इतिहास में कालिदास और विक्रमादित्य

डॉ० राजबली पाण्डेय

## इतिहास में महापुरुषों का संयोग

इतिहास में यह बहुधा देखा गया है कि महत्त्वपूर्ण युगों का सम्बन्ध एक से अधिक ऐसे प्रभावशाली व्यक्तियों के साथ रहता है जिनके जीवन के विभिन्न क्षेत्रों की उपलब्धियाँ विशेष उल्लेखनीय होती हैं। भारतीय परम्परा ऐसे ही सन्दर्भ में कालिदास और विक्रमादित्य को, जिनमें एक विचार-सम्पन्न थे और दूसरे कर्मसम्पन्न, भारतीय इतिहास की एक ऐसी सकारण स्थिति, ईसा पूर्व प्रथम शती में ला रखती है जब कि एक महान् युग भीषण सकट की पृष्ठभूमि में प्रारम्भ हो रहा था। कालिदास और विक्रमादित्य का संयोग इतिहास में कोई अनूठी बात नहीं है। वह एक ऐसे प्रतिष्ठित युगल-संयोग की उस परम्परा में से एक है जिन्होंने भारतीय इतिहास को अपनी उपस्थिति से गौरवान्वित किया है। उदाहरण के लिए, वैदिक साहित्य जो कि भारतीय सस्कृति और साहित्य का श्रोत है, उसके द्रष्टा वैदिक युग के उन महान् शासकों से सम्बन्धित है, जिन में मनु, मान्धाता, ययाति इत्यादि आते हैं, जो स्वयं भी कई वैदिक ऋचाओं के रचयिता हैं। यह भारतीय इतिहास के प्रथम युग में हुआ जो 'सत्ययुग' या 'कृतयुग' के नाम से जाना जाता है। इसके बाद त्रेतायुग में सस्कृत के आदि कवि वाल्मीकि और पृथ्वी पर इक्ष्वाक के सब अवतारों में श्रेष्ठ राम दोनों ही विख्यात हुए। इसके पश्चात् द्वापर में सर्वतोमुखी-प्रतिभा-सम्पन्न व्यास, जिन्होंने वेदों को वर्गीकृत और सम्पादित किया और महाभारत और पुराणों की रचना की। वे भी महाभारत के प्रमुख पात्र कौरव और पाण्डव से ही नहीं वरन् कृष्ण से भी संबद्ध थे जो उस द्बन्द और उलझनमय युग में जो किसी तरह अपनी जटिल समस्याओं का निदान प्राप्त करना चाहता था, उसके निर्देशक आत्मा थे।<sup>1</sup>

## भारतीय इतिहास में सकारण

ईसा के पूर्व की प्रथम शती वैसे किसी युग का अन्त नहीं थी किन्तु फिर भी भारतीय इतिहास का वह बड़ा ही कठिन समय था। परम्परा विरोधी मौर्य-साम्राज्य का विशाल ढांचा ढह गया था, जिसके फलस्वरूप एक राजनैतिक विघटन प्रारम्भ हो गया था। वह धर्म-निष्ठाहीन इस अर्थ में था कि वह परम्परागत सध-साम्राज्य से व्युत्पन्न हो गया था और उसके स्थान पर उसने एकात्मक शासन-का स्वरूप, केन्द्रीकरण और निर्दयता से अन्य राज्यों को अपने राज्य में मिलाने की नीति को ग्रहण कर लिया था। बौद्ध और जैन धर्म ने देश की धार्मिक और दार्शनिक परम्पराओं को हिला दिया था और यद्यपि ये धर्म इस युग में क्षीणप्राय थे किन्तु फिर भी इनका वैदिक प्रतिक्रान्ति के साथ, जो शृंगों के द्वारा पोषित हो रही थी और जो कि भारतीय सामाजिक जीवन का पुनर्निर्माण और पुनर्गठन करना चाहती थी, कोई सुखद सामंजस्य नहीं था। साहित्य में विविध-धर्म सुधारकों ने अपने कठोर अनुशासनबद्ध

<sup>1</sup> बल्मीक प्रसन्न रामनृपतिव्यसिन धर्मात्मजः ।

व्याख्यातः किल कालिदास कविना श्रीविक्रमाकौन्यः ॥ सुभाषित

और नैतिक व्यवहार से भारतीय साहित्य के शिल्प और उसकी शैली तथा कथ्य को परिवर्तित कर दिया था। पालि और प्राकृत के प्रारम्भिक आन्दोलनों ने इसमें सन्देह नहीं कि भाषा के इस माध्यम को लोक-प्रिय बनाया किन्तु इसके साथ ही प्राकृत में साहित्य का वैभव और उसकी अभिव्यजना छिन्न-भिन्न हो गई, विगुड साहित्य एक बड़ी सीमा तक अकिञ्चित और उपेक्षित हुआ। सबसे कठिन परिस्थिति उस समय उत्पन्न हुई जब भारत पर शकों का प्रथम आक्रमण हुआ जो अपने विस्तार और परिणाम में उन सभी आक्रमणों से, जो इसके पहिले पारसीकों, यवनों, बारिख्त्यों और पल्लवों के हुए थे, कहीं अधिक भयकर था। शकों ने पल्लवों को वैसे ही सकट में डाल रखा था और वे पूरे पूर्वीय यूरोप पर धावा बोल रहे थे। बोलन वर्रे के मार्ग से ये लोग अपनी दक्षिण-पूर्व की विस्तार नीति के आधार पर टिब्बी-दल की भाँति भारत की पश्चिमी सीमा पर मँडरा रहे थे। ज्वालामुखी की लावा की तरह फैलती हुई इस जाति ने भारत की जितनी अधिक भूमि अपने अधिकार में कर ली थी उतनी किसी विदेशी आक्रमण के फलस्वरूप पहले नहीं हुई थी। इसने भारत के उत्तर-पश्चिमी प्रान्तों के लिए ही खतरा उत्पन्न नहीं किया, जिनको लेकर इसके पूर्व के आक्रमणकारी सन्तुष्ट हो गए थे, किन्तु इससे मध्य भारत और पूरे पश्चिमी भारत को सकट उत्पन्न हो गया था। इसका उद्देश्य सम्पूर्ण भारत प्रायद्वीप को अपने अधिकार में करने का था। प्रायः बहुत से भारत के इतिहासकार इस सकट को इतिहास में या बहुत घटाकर दिखाते हैं या इसकी बिल्कुल ही उपेक्षा कर देते हैं या वे इससे अनभिज्ञ हैं अथवा वे भारतीय परम्पराओं के प्रति जो विश्व-इतिहास में शकों के आतंक से सम्बन्धित है, उपेक्षा का दृष्टि अपनाए हुए हैं। सबद्व तथ्यों का उचित सश्लेषण अवश्य ही इस युग के इस उल्लेखनीय सत्य को स्थापित कर सकेगा। इस तरह की सकटकालीन स्थिति किसी भी राष्ट्र के अस्तित्व, सतर्कता, पौरुष, पुनर्स्थापन और सृजनारम्भक शक्ति के लिए चुनौती होती है। वह उसकी सारी लुप्त और प्रकट भौतिक और आध्यात्मिक शक्तियों को उभार कर ऊपर ला देती है। वैसे किसी प्रतिभा के लिए आवश्यक नहीं कि वह किसी विशेष ऐतिहासिक या भौतिक परिस्थितियों में बंधकर ही आये, पर परिस्थितियों के ज्वालामुखी की लावा से उर्वर भूमि महान् विभूतियों के पल्लवित होने के लिए विशेष सार्यक सिद्ध होती है। वे युग की चुनौती को स्वीकार करते हैं और परिस्थितियों को सुचारु रूप से संचालित करते हुए इतिहास पर छा जाते हैं। भारतीय इतिहास के इसी सन्दर्भ में कालिदास और विक्रमादित्य भारतीय दृश्य-पटल पर इस गम्भीर घड़ी में प्रकट होते हैं।

#### परिव्रता और अष्टा

भारतीय इतिहास की इन दो विभूतियों, कालिदास और विक्रमादित्य, को परिव्रता और अष्टा होने का गौरव प्राप्त है। ये एक ओर आन्तरिक पतन और अधोगति तथा दूसरी ओर से विदेशी सकट के बीच परिव्रता बनकर आए। उन्होंने सांस्कृतिक और राजनैतिक भीषण विनाश को दूर कर परिस्थिति को वश में किया। सुधारवादियों के शुद्धिवाद का साहित्य के शिल्प और कथ्य पर अनिष्टकारी प्रभाव पड़ा था। वहाँ तक कि रामायण और महाभारत जैसी महान् रचनाएँ भी इस शुद्धतावादी प्रभाव से अछूती न रही। कालिदास के प्रार्दुभाव ने साहित्यिक सृष्टि में शिल्प, कथ्य और शैली-के क्षेत्र में एक नये युग का श्रीगणेश किया। साहित्य, में नव स्फूर्ति आ गई। भाषा में प्राजलता, लालित्य और अभिव्यजना का प्रादुर्भाव हुआ। कालिदास की रचनाओं में जो जीवन का वर्णन हुआ है वह पूर्ण और सर्वांगीण है। जैसा कि पहले कहा गया है कालिदास केवल साहित्य के ही परिव्रता नहीं थे वे राजनैतिक और सामाजिक जीवन के भी अष्टा थे। उन्होंने विदेशी आक्रमण के विरुद्ध केवल जागृति

ही नहीं फैलायी किन्तु लोगों के हृदय में उन्होंने स्वाधीनता, प्रतिकार और पुनर्स्थापन की भावनामयी स्फूर्ति उत्पन्न की। उनके नाटक 'मालविकाग्निमित्र' में विदेशी बाह्यी यवन पुष्पमित्र शुग के द्वारा पराजित होते हैं और वे सिन्धु तट के उस पार खड़े दिए जाते हैं। विक्रमोवंशी में चित्रित पुरुरवा-का विक्रम तत्कालीन सैन्य शक्तिके लिए साहित्यिक प्रेरणा है। कुमारसम्भव में देवो और असुरों के बीच युद्ध और कुमार कालिकेय का जन्म एक ऐसे मनोवैज्ञानिक प्रतीक की कल्पना है जिससे देशके भयकर से भयकर शत्रु को पूर्ण रूप से समाप्त करने की ओर सकेत मिलता है। रघुवश में रघु की पारसीको और हृषो को हराकर विश्वविजय, आक्रमणकारियों के विरुद्ध देश के तैयार करने का प्रयत्न है। सामाजिक मान्यताओं के क्षेत्र में कालिदास साहित्य में मानवी मूल्यों के सरसकथे। धर्म (जीवन को नियमित करनेके सिद्धान्त), अर्थ (जीवन के भौतिक साधन) काम (उचित इच्छाओं की पूर्ति), और मोक्ष (सभी सासारिक बन्धनों से मुक्ति) तथा वर्णाश्रम धर्म का पालन उनके साहित्य के विषय है।<sup>१</sup> ये मूल्य और सामाजिक पद्धतियाँ जहाँ एक ओर जैन और बौद्ध मतवादों से विच्छिन्न हुई थी, वहाँ वे दूसरी ओर यवनो और शकों द्वारा भी नष्ट-भ्रष्ट की गई थी। पर जैसे कि पहले कहा गया है कालिदास केवल परित्राता ही नहीं थे वे एक बहुमुखी प्रतिभासम्पन्न स्रष्टा भी थे। उनकी भूमिका केवल एक प्राचीनता की ओर अपनी रक्षा के लिए लौट जानेवाले प्राचीनता-सेवी की भूमिका नहीं थी। देश की परम्परा के अनुकूल उन्होंने जीवन को एक नवीन गति और स्फूर्ति प्रदान की। जहाँ कहीं भी परिस्थितिवश उन्हें अपने कलात्मक विकास के लिए नवीनता की आवश्यकता हुई उन्होंने परंपरा और नीति को छोड़ने में कोई हिचक नहीं दिखाई।<sup>२</sup>

विक्रमादित्य कर्मशील, व्यावहारिक और राजनीतिक के क्षेत्र में कालिदास के प्रतिरूप हैं। वे भारतीय इतिहास में उस समय पदार्पण करते हैं जब पश्चिमी भारत और मध्यभारत शकों द्वारा विजित और पददलित हो चुका था। लोग बड़ी ही कठिन परिस्थिति में थे। पूरा देश एक भयावह विपत्ति के डार पर खड़ा हुआ था। प्रभावाकचरित के अनुसार विक्रमादित्य ने एक परित्राता का कार्य किया। 'थोड़े ही समय में शक-वंश को उखाड़ कर राजा विक्रमादित्य एक सार्वभौम सत्ता की तरह सामने आए। स्वर्णपुराण के उदय से उन्होंने जीवन की सभी महान् उपलब्धियाँ प्राप्त की। देश को अव्यवस्था से मुक्त कर उन्होंने अपना एक नया युग प्रारम्भ किया।'<sup>३</sup> इस युगका प्रारम्भिक सृजन सवर्णुणी की शक्तियों के उदय का प्रतीक है। यह काल कृतयुग (सत्ययुग, सत्य और आनन्द का समय) उचित ही कहा गया है। राष्ट्र विफलता और हीनत्व की भावना से मुक्त हो, अपनी सुतावस्था को छोड़कर, नव स्फूर्ति और नव सृजन-शक्ति लेकर उठ खड़ा हुआ।'<sup>४</sup>

<sup>१</sup> सम्पूर्ण रघुवंश एक सुव्यवस्थित और सोहेय्य जीवन का प्रतीक है।

<sup>२</sup> पुराणमित्येव न साधु सर्वं न चापि काव्यं नवमित्यवधम्।

<sup>३</sup> सन्तः परीक्ष्याम्यतरुवृक्षजन्ते नृपः परप्रत्ययनेय बुद्धिः ॥ (मालविकाग्निमित्र)

शकानां वंशमुच्छेद कालेन कियतापि हि।

राजा श्रीविक्रमादित्यः सार्वभौमोपमोऽभवत् ॥

स चोन्नतमहासिद्धिः सौवर्णपुराणोदयात्।

मेघनोभनृणां कुत्साः शीकरम् बत्सरं निजम् ॥ (प्रभावाकचरित, ४.६०-६१.)

<sup>४</sup> कलिः शयानो भवति संविहानस्यु द्वारः।

उसिष्ठोऽन्तेता भवति कृतं सम्पद्यते चरम् ॥ (ऐत० ब्रा०-७.१३)

मानवीय प्रयत्नों ने इतिहास के प्रवाह और प्रगतिगामीपन की धारणाओं को झुठला दिया और यह सिद्ध कर दिया कि मानव किस तरह विपरीत परिस्थितियों में भी नदी आशा और नये सफल जीवन की स्थापना कर सकता है। इस युग का प्रारम्भ सयोग से मालव गणतन्त्र की स्थापना के साथ हुआ।<sup>१</sup> इसके पश्चात् विक्रमादित्य के प्रयत्नों से देश में सघातसक राज्यप्रणाली की नींव पड़ी जो अपने राजस्यशासन, न्यायपद्धति और सामाजिक अनुशासन के लिए विख्यात है और जिसके कारण देश में शान्ति और सुख का साम्राज्य फैल गया।

#### युगमान और नवयुग

ईसा पूर्व की प्रथम शती इस अर्थ में महत्वपूर्ण है कि उसने भारत में एक नये युग का सूत्रपात किया। वह केवल एक काल की नहीं तिथि के अग्रगणेश के रूप में ही महत्वपूर्ण नहीं है अपितु वह इसलिए महत्वपूर्ण है कि उसका सम्बन्ध उस युग के सूत्रपात से है जिस युग में राष्ट्रीय महत्त्व की बड़ी-बड़ी घटनाएँ घटीं। इस काल की कुछ उपलब्धियाँ इस प्रकार हैं—

१. शकों की पराजय और एक बड़े राजनीतिक सकटका निवारण।
२. मालवगण की स्थापना और गणराज्य की परम्परा का पुनरुत्थान।
३. भारत की राजनीतिक सुरक्षा अगले एक सौ पैंतीस वर्ष (ईसा पूर्व ५७ वर्ष से ईसा पश्चात् ७८ वर्ष तक) के लिए।
४. बाह्य आक्रमण के विरुद्ध विक्रमादित्य के नेतृत्व में संगठित स्वाधीनता-युद्ध-राष्ट्रीय स्वाधीनता-का चिरकालीन प्रतीक।
५. साहित्य परम्परा में महाकाव्य और नाटक की नयी परम्परा का अग्रगणेश जो प्राचीन सस्कृत काव्य और महाकाव्य से भिन्न और नवीन थी।
६. जनसाधारण के लिए लोकप्रिय साहित्य का जन्म जो धार्मिक, शास्त्रीय और नैतिक साहित्य से भिन्न था।

#### ऐतिहासिकों द्वारा भारतीय परम्पराओं का खण्डन

किसी भी भारतीय परम्परा को इतनी निर्वयता के साथ मिटाने का प्रयत्न नहीं किया गया जितना कि ईसा के प्रथम शती पूर्व के कालिदास और विक्रमादित्य की ऐतिहासिकता को। यूरोप के महान् प्राच्य विशेषज्ञों ने ईसा के पूर्व प्रथम शती में विक्रमादित्य के अस्तित्व को नहीं माना है और कालिदास को खीचकर गुप्तकाल अर्थात् ४वीं और ६वीं शती तक घसीटा है। कुछ भारतीय इतिहासकार यूरोपीय विशेषज्ञों से भी आगे हैं। वे कालिदास और विक्रमादित्य के अस्तित्व को ईसा से पूर्व प्रथम शती में नहीं मानते हैं। वे एक बड़ी ही करुण खेष्टा करते हैं। हम भारतीय परम्परा को खण्डित करने की। डॉ० डी० आर० ब्रण्डारकर इन इतिहासकारों के नेता थे। पाठ्यपुस्तकों के रचयिताओं के पास न सामग्री है और न साहस कि वे इस नवीन मिथ्यावादका प्रतिवाद कर सकें। वे दूसरों के प्रचारित मतों का ही अनुगमन करते हैं। इस सन्दर्भ में सस्कृत साहित्य के नवीनतम इतिहास ग्रन्थ में डॉ० एस० एन० दासगुप्त और डॉ० एस० के० डे ने लिखा है 'इतना कहना पर्याप्त है कि ६३४ ई० के ऐटोल शिलालेखों में कालिदास का महान् कवि के रूप में उल्लेख है, वे सम्भवतः अवशेष के ग्रन्थों को जानते हैं और वे काव्यशैली में अधिक सत्कार सम्पन्न हैं। इसलिए उनका काल

<sup>१</sup> श्रीमालवगणान्ता से प्रसूते कृतसंज्ञिते। (अभिलेख)।

निर्धारण मोटे रूप से दूसरी से छठवीं शती के बीच में कर लिया जाता है। कालिदास के ग्रन्थों से ज्ञात होता है कि वे एक सुसंस्कृत और नागर सत्कारो के व्यक्ति थे, जिनके पास पर्याप्त समय था और जो विक्रमादित्य की उदारता की छाया में सुखपूर्वक जीवन-यापन करते थे। इसलिए अस्वाभाविक नहीं कि उनका सम्बन्ध द्वितीय चन्द्रगुप्त (३८० ई० पू० से ४१३ ई० तक) से रहा हो जिनकी पदवी 'विक्रमादित्य' थी और जिनका युग सम्पन्नता और शक्तिमत्ता का युग था।<sup>१</sup>

कालिदास के काल-निर्धारण में सबसे बड़ी कठिनाई तथाकथित वस्तुवादी (पाजिटिविस्ट) इतिहासकारों का भारतीय परम्परा के प्रति दृष्टिकोण है। परम्परा के महत्त्व के लिए ओल्डेनबर्ग की इस उक्ति को उद्धृत करना समीचीन होगा—'अनेक विस्तृत शोधों में एक बड़ी भूल यह हुई है कि प्राचीन स्पष्ट परम्परा का उन्होंने स्पर्श मात्र किया है जबकि उन परम्पराओं को सामने रखकर विषय का विधिवत् विवेचन करके यह देखा था कि क्या हम कोई बात उसके विरोध में रख सकते हैं।'<sup>२</sup>

वास्तव में इतिहास के प्रति अन्याय है कि काल-मान्य परम्पराओं को उनके विशद निश्चित तथ्यों के बिना अस्वीकृत कर दिया जाता है। भारतीय साहित्य की कोई परम्परा कालिदास को गुप्त-काल में नहीं मानती और न उनका किसी गुप्त शासक से सम्बन्ध स्वीकार करती है। द्वितीय चन्द्र-गुप्त (विक्रमादित्य) को इतना उच्च स्थान आधुनिक इतिहासकारों ने ही दिया है। उनकी परम्परा-व्युत् राजनैतिक और सैनिक नीति तथा राज्यों की निर्मम विजय के कारण उन्हें कभी भी भारतीय परम्परा में उच्च स्थान नहीं दिया गया। पुराणों में केवल प्रथम चन्द्रगुप्त का उल्लेख है। एक राष्ट्रकूट शिलालेख में अतः यहाँ यह मत चन्द्रगुप्त विक्रमादित्य के यश के लिए बहुत घातक है :

'उस दिन और नीच मनुष्य ने अपने भाई रामगुप्त की हत्या करके उसके राज्य तथा राणी को हूब हूब लिया। गुप्तवंश का यह रत्न लाख का दान देकर कराड़ देने का ढोंग करता था।'<sup>३</sup> चन्द्र-गुप्त की एक पदवी 'साहसाक' भी थी। दूसरे राष्ट्रकूट शिलालेख में उसके सम्बन्ध में लिखा है :

'राष्ट्रकूट राज अमोघवर्ष साहसाक की तरह समर्थ होकर भी अपयश का भागी नहीं था। उसने कभी अपने अग्रज के प्रति क्रूरता नहीं बरती। अपने भाई की पत्नी को छीन कर उसने कभी अपकीर्ति नहीं पाई। उसने कभी पिशाच की तरह पवित्रता और सदाचरण का त्याग नहीं किया और कभी निर्मम होकर क्रूर व्यवहार नहीं किया।'<sup>४</sup>

गुप्तकाल के अभिलेख जो उस काल के राज्यमान महत्वपूर्ण कवि हरिषेण और वत्सभट्टि का उल्लेख करते हैं, कालिदास का तनिक भी संकेत नहीं करते। कालिदास का सम्बन्ध विशेष रूप से

<sup>१</sup> संस्कृत साहित्य का इतिहास, पृष्ठ १२४।

<sup>२</sup> इंडियन ऐन्टिक्वेरी, जिल्द १०, पृष्ठ २१७।

<sup>३</sup> हत्था छातरमेव राज्यमहर्षेर्वीर्यं वीरस्तथा।

लक्षं कोटिमलेखयत् किल कलौ जाता स गुप्तान्वयः ॥ एपि० इंडि०, जिल्द २८, पृ० २४८।

<sup>४</sup> सामर्थ्यसतिनिबिडस प्रबिहिता नैवाग्रजे क्रता।

अन्युत्तोजगमनादिभिः कुचरितैरावर्जितं नायशः ॥

शीचाचारपराङ्मुखं न च शिष्या पैशाचपङ्गीकृतम्।

त्यागेनासम साहसश्च भुवने यः साहसाङ्गोऽमवत् ॥ —एपि० इंडि०, जिल्द ७, पृष्ठ ३६।

उज्जयिनी से है। उज्जयिनी में गुप्त सम्राटों का कोई भी अभिलेख प्राप्त नहीं हुआ। उनका घनिष्ठ सम्बन्ध विदिशा और दशपुर से था, परन्तु उज्जयिनी से नहीं। गुप्तकाल के सम्पूर्ण आलेखों में कहीं भी ऐसा संकेत नहीं है जिससे कालिदास का सम्बन्ध किसी भी गुप्तशासक से सिद्ध हो। गुप्तशासकों का विक्रम-संवत् से भी कोई सम्बन्ध नहीं है। उनका अपना संवत् था 'गुप्तकाल' जो उनके साम्राज्य के पतन के बाद समाप्त हो गया। विक्रम-संवत् एक राष्ट्रीय प्रतीक के रूप में बाद में भी चलता रहा।

### परम्परा की पुनर्स्थापना

कालिदास-सम्बन्धी परम्परा को बिना तर्कसम्मत और पर्याप्त आधार के आधुनिक इतिहासकारों और उत्साही अध्येताओं ने विकृत कर दिया। यदि कालिदास सम्बन्धी परम्परागत मान्यताओं का उनके मौलिक रूप में अध्ययन किया जाय और उन्हें तत्कालीन साहित्यिक और पुरातत्त्वीय प्रमाणों से सम्बद्ध करके देखा जाय, ज्ञात होगा कि इनका दृढ़ आधार है। तब कालिदास और विक्रम दोनों-का काल प्रथम शती ईसापूर्व सिद्ध होगा। यही परम्परागत विश्वास भी है। ब्राह्मण तथा जैन कथा-साहित्यो तथा प्रबन्धों का सहानुभूतिपूर्वक अध्ययन आवश्यक है। इनसे प्राप्त घटनाओं, चरित्रों और कालक्रम को अस्वीकार नहीं किया जा सकता। इन्हें ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य में ग्रहण करना चाहिए। इनके समर्थन के लिए निकटस्थ तत्कालीन पुरातत्त्वीय सामग्री तथा इतिहास की गवेषणा करनी चाहिए।

अन्तरंग प्रमाणों के अनुसार भी कालिदास का काल प्रथम शती ईसापूर्व ही बैठता है। कालिदास के नाटकों में से केवल मालाविकाग्निमित्र में ही स्पष्ट ऐतिहासिक कथा है, जिसके चरित्र हैं पुष्यमित्र, शुग, उसका पुत्र अग्निमित्र, मालव राजकुमारी मालविका और अग्निमित्र का पुत्र वसुमित्र। पुष्यमित्र का सर्वमान्य काल १८५ ईसा पूर्व है। कालिदास के युग में इन व्यक्तियों और उनसे सम्बद्ध घटनाओं की स्मृति ताजी थी। इसलिए कालिदास इन घटनाओं के बहुत काल बाद नहीं हो सकते।

वे विदिशा, विदर्भ और मालवा से विशेष रूप से सम्बद्ध हैं। विक्रमादित्य की परम्परागत राज-धानी होने के अतिरिक्त भी उज्जयिनी पर कालिदास ने विशेष ध्यान दिया है। वे मेष से मार्ग बदलकर उज्जयिनी जाने के लिए कहते हैं, जिससे वह महाकाल की पूजा में भाग लेकर जीवन का उद्देश्य प्राप्त करे।<sup>11</sup> तत्कालीन सब प्रमाण कालिदास का काल प्रथम शती ईसा पूर्व मानते हैं और विक्रमादित्य से सम्बन्ध जोड़ते हैं।

हमारे देश की साहित्यिक परम्परा कालिदास को संस्कृत साहित्य में एक विशिष्ट गौरव पर अधिष्ठित करती है। वे सर्वश्रेष्ठ कवि और नाटककार माने जाते हैं। प्राचीनकाल में जब कवियों की गणना होने लगी कालिदास कनिष्ठिका अगुली से गिने गए। गणना सबसे छोटी अगुली से आरम्भ की जाती है अर्थात् कालिदास प्रथम गिने गए। दूसरी अगुली का नाम अनामिका अब तक सार्थक हो रहा है, क्योंकि अभी तक कालिदास की बराबरी का दूसरा कवि नहीं मिला।<sup>12</sup>

संस्कृत साहित्य में अनेक प्रस्थान पाये जाते हैं। प्रथम वैदिक साहित्य है जो भारतीय जीवन और साहित्य का अक्षय स्रोत है। भारतीय साहित्यिक प्रतिभा की वैदिक साहित्य में प्रथम उद्भासना

<sup>11</sup> वक्रः पन्था यवधि भवतः प्रस्थितस्योत्तरारण्यम् ।—मेघदूत, १.२७।

<sup>12</sup> पुरा कबीनां गणनाप्रसंगे कनिष्ठिकाधिष्ठितकालिदासः।

अद्यापि तत्सुल्यकवेरिभावाद् अनामिका सार्थवती बभूव ॥

हुई। दूसरा युग रामायण-महाभारत का है। इन महाकाव्यों ने साहित्य-सृजन का आदर्श रूप प्रस्तुत किया और अलंकरण, अलंकार तथा प्रचुर सामग्री भविष्य के लिए प्रदान की। महाभारतकार का दावा है कि जो यहाँ है वह अन्यत्र भी प्राप्य है, पर जो यहाँ नहीं है, वह अन्यत्र प्राप्य नहीं है।<sup>१३</sup> तृतीय युगमान कालिदास ने स्थापित किया जिन्होंने ललित काव्य की शैली को पूर्णता प्रदान की। उन्होंने वैदिक संस्कृत का संस्कार करके उसे कोमल काव्य की अभिव्यक्ति के योग्य बनाया, उसकी शब्द-शक्ति को सम्पन्न किया, काव्य की मान्यताएँ निमित्त की और नवीन काव्य-सौन्दर्य का विकास किया जिसकी समता आज भी नहीं है। कालिदास अभी भी संस्कृत साहित्य-युगन के मार्ग-दर्शक नक्षत्र हैं और सम्पूर्ण भारतीय साहित्य रचना को निर्देशित करते हैं। जहाँ तक विक्रमादित्य का सम्बन्ध है वे भी उसी बराबरी का स्थान भारतीय परम्परा और इतिहास में रखते हैं। इस लोकप्रियता का रहस्य यह है कि उन्होंने भारतीय राजनीति और संस्कृति के रगमच पर बड़ी ही प्रभावकामिनी की सृष्टि की। लोकजीवन बड़ी सहजता से इतिहास की केन्द्रीय धारा को आत्मसात् कर लेता है परन्तु सहायक छोटी-मोटी धाराओं को छोड़ देता है। विक्रमादित्य एक महान् सैनिक और राजनैतिक व्यक्तित्व वाः पुरुष थे। छठवीं शती ईसापूर्व से, जब भारत पर ईरानी आक्रमण हुआ, अब तक भारतीय इतिहास की मुख्य समस्या विदेशी आक्रमण और उनका जनता द्वारा प्रतिरोध रही है। यह इतिहास का स्थापित तथ्य है कि यहाँ विदेशी आक्राताओं को जनता के सशक्त प्रतिरोधों का सामना करना पड़ा और जनता ने कभी उनकी राजनीति, धर्म और संस्कृति की प्रभुता स्वीकार नहीं की। ईसापूर्व प्रथम शती में बर्बर शकों ने बोलन दर्रे से आकर भारत पर विकट आक्रमण किया। विक्रमादित्य ने राष्ट्रीय पैमाने पर उनका सगठित सामना किया और उन्हें खदेड़ दिया। ईसापूर्व चौथी शती में मालव जनता ने सिकन्दर के नेतृत्व में आए यूनानियों का विरोध किया परन्तु उनकी पराजय हुई और उन्हें पंजाब छोड़ना पड़ा। इस बार विक्रमादित्य के नेतृत्व में उन्होंने शकों को खदेड़ कर मालव-गण की पुनः स्थापना की और कृत-संवत् चलाया।

विक्रमादित्य की महत्ता का दूसरा कारण उनका प्रशासनिक आदर्श था। वह जनता की सेवा के आदर्श से प्रेरित होकर कठिन श्रम करते थे।<sup>१४</sup> विक्रमादित्य का प्रशासनिक आदर्श अभिज्ञान शाकुन्तलम्-में दुष्यन्त के इस चित्र से प्रकट होता है :

‘तुम व्यक्तिगत सुख की अवहेलना करके प्रजा के हित की चिन्ता करते रहते हो। प्रत्येक शासक के लिए यही उचित मार्ग है। वृक्ष स्वयं कड़ी भूप सहकर अपनी छाया आ-प्राणियों को शीतलता देता है।’<sup>१५</sup>

कथा-सरित्सागर में विक्रमादित्य के आदर्श का उल्लेख इन शब्दों में किया गया है :

‘वह पित्रहीनो का पिता था, पीड़ितों का रक्षक था, वह प्रजा के लिए क्या नहीं था।’<sup>१६</sup>

<sup>१३</sup> यद्विहास्ति तन्न्यत्र यद्विहास्ति न तत्स्वचित् ।

<sup>१४</sup> अविधामोऽयं लोकतन्त्राधिकारः ।—अभिज्ञानशाकुन्तल, ५ ।

<sup>१५</sup> स्वसुखनिरमलायः खिद्यसे लोकहेतोः

प्रतिदिनमथवा ते वृत्तिरेवं विद्येव ।

अनुभवति हि मूर्खना पावपस्तीममुज्जं

शमयति परितापं छायया संभितामाम् ॥ अभिज्ञान० ।

<sup>१६</sup> स पिता पितृहीनानामवधूनां स आश्रयः ।

अनाथानाञ्च नाथः सः प्रजातां कः स नाजयत् ॥—कथा० १८-१-६६ ।



विक्रमादित्य द्वारा कला और सस्कृति का संरक्षण सर्व विदित है। विक्रमादित्य पदवीधारी अन्य परवर्ती सम्राटों की राजसभा में उच्चकोटि के कवियों और कलाकारों की काफी संख्या होती थी। बड़े-बड़े कवि नाट्यकार, दार्शनिक, ज्योतिषिद, चिकित्सक और कलाकार उज्जयिनी में एकत्रित होते थे। विक्रमादित्य की राजसभा में कवियों और कलाकारों के मूढंन्य कालिदास थे। उज्जयिनी के सांस्कृतिक केन्द्र से सस्कृति की किरणें विकीर्ण होकर दूरस्थ ग्रामों तक पहुँचती थी, और वे देश की साहित्यिक परम्परा से परिचित होते रहते थे।<sup>16</sup>

विक्रमादित्य का बहुमुखी और विरल व्यक्तित्व था। उनमें राजनैतिक, सांस्कृतिक और मानवी गुणों का अद्भुत समन्वय था। उनके व्यक्तित्व में इन्हीं विभिन्न शक्तिमती धाराओं के समाहार के कारण ही भारतीय शासकों में वे विशिष्ट स्थान रखते हैं। प्रजा की दृष्टि में उसका स्थान राम और कृष्ण के बाद ही है। चन्द्रगुप्त मौर्य, अशोक, कनिष्क, समुद्रगुप्त और द्वितीय चन्द्रगुप्त तक तथाकथित ऐतिहासिक शासक इतिहासकारों की उपलब्धिमान हैं। उन्हें भारतीय जनता ने पूरी तरहसे भूला दिया है। परन्तु उसने विक्रमादित्य की स्मृति को अभी तक सहेजकर रखा है। वे देश के महापुरुषों में आदर और प्रशंसा के साथ गिने जाते हैं।

'पृथ्वी के भोगों को भोगनेवाले विक्रमादित्य ने वह दिया, जो किसी अन्य ने नहीं दिया, और उन्होंने वे उपलब्धियाँ प्राप्त की जो दूसरे नहीं कर सके।'<sup>17</sup>

जैसा कि नवीन इतिहासकार मानते हैं, विक्रमादित्य कोई लोक-कल्पना की सृष्टि नहीं है, किन्तु एक ऐतिहासिक व्यक्ति है। उनके विरल गुणों और कृत्यों के कारण उनके सम्बन्ध में कथाएँ बनीं और वे अनुकरणीय आदर्श बन गए। आरम्भ में विक्रमादित्य एक शासक का व्यक्तिगत नाम था परन्तु आगे चल कर वह एक पदवी बन गया। जो भारतीय शासक महान् कार्य करता था, विशेषकर के विदेशी आक्रान्ताओं को परास्त करता था, वह ही विक्रमादित्य की पदवी धारण करता था। भारत में इस पदवी को धारण करनेवाले शासकों की एक बड़ी संख्या है। इनमें प्रथम समुद्रगुप्त जिन्होंने शक-मुरण्डो से समर्पण कराया। फिर विक्रमादित्य पदवी की एक लम्बी परम्परा चली जिसमें अन्तिम हेमचन्द्र विक्रमादित्य था, जिसने १५५५ में पानीपत में मुगल आक्रमणकारियों का सामना किया। विक्रमादित्य की पदवी सदा लोक-तन्त्र, स्वाधीनता, निर्भयता की प्रेरणादायकी तथा सद्गुण और सत्कार का प्रतीक रहेगी। किसी भी देश की सर्वश्रेष्ठ उपलब्धि यह है कि वह अपने राजनैतिक अस्तित्व और स्वाधीनता को अधुण रखे तथा जीवन-मूल्यों की रक्षा और विकास करे। किसी राजनैतिक सुरक्षा से सम्पन्न देश में ही सांस्कृतिक और नैतिक मूल्यों को पूर्ण अभिव्यक्ति मिलती है।<sup>18</sup> विक्रमादित्य राजनैतिक शक्ति और स्वाधीनता के प्रतीक हैं और कालिदास सौन्दर्यगत तथा सामाजिक मूल्यों के। ये दोनों समुक्त रूप से युगों से भारतीय जनता को प्रेरणा दे रहे हैं और देते रहेंगे।

<sup>16</sup> प्राप्यावन्तीनुययनकयाकविब्रह्मवृद्धान । मेघदूत १.३० ।

<sup>17</sup> तत्कृतं यन्न केनापि तदुत्तं यन्न केनचित् ।  
तत्साधितमसाध्यञ्च विक्रमाकौल भूभुजा ॥

<sup>18</sup> राष्ट्रं रक्षिते राष्ट्रे शास्त्र-वर्चा प्रवर्तते ।

## भारतीय चित्रकला : उद्भव और विकास

### वाचस्पति गैरोला

भारतीय चित्रकला का अपना इतिहास है, अपनी ऋग्वेद परम्परा है। यह इतिहास अपने अतीत में जितना उज्ज्वल एवं गौरवशाली रहा है, अपने वर्तमान में भी वह उतना ही श्लाघ्य तथा प्रशंसनीय है। भारतीय कलानुराग की इस महान् एवं चिरन्तन परम्परा के अध्ययन-अनुशीलन के लिए अब तक जो दृष्टिकोण अपनाया गया है वह समादरणीय होता हुआ भी प्रायः एकांगी है, क्योंकि उनमें जो अन्तर्दृष्टि निहित है उसका आधार पश्चिम के मान-मूल्य हैं। कला-विषयक जो विपुल एवं मौलिक सामग्री भारतीय साहित्य में सुरक्षित है उसके आधार पर ही भारतीय कला के विविध रूपों का वास्तविक मूल्य आँका एवं स्थापित किया जा सकता है।

धर्मनिष्ठ और अध्यात्मप्रवण भारतीय जीवनमें कला को एक विराट् अन्तश्चेतना के रूप में स्वीकार किया गया है। जरायुज, अण्डज, स्वेदज और उद्भिज जितनी भी सृष्टि रचना है उसके मूल में यही अन्तर्-धारा सार्वभौमिक प्रेरणा के रूप में अब तक एक जैसी गंभीर एवं अजल गति से प्रवाहित होती हुई चली आ रही है। यह विराट् सृष्टिकला अपनी अनादि अनन्त और शास्वन सत्तामें प्रतिष्ठित है। यह आनन्दमय सत्ता सोलह कलाओं द्वारा उद्भाषित है। यह पृथिवी, अन्तरिक्ष, धु-लोक, समुद्र, अग्नि, सृष्टि और विद्युत् उस आयतनवान् कलारूप विप्रवात्मा के ही अंग है।

कलामय परमेश्वर की इस कलात्मक सृष्टि के मूल में जो सौन्दर्यनस्त्व अनुस्यूत है उसकी उपलब्धि ही साधक कलाकार का चरम लक्ष्य रहा है। सौन्दर्य दीक्षा की इसी जिज्ञासा से वैदिक ऋषि उपादेवी तथा रात्रिदेवी के मुसपत्र उज्ज्वल स्वरूप को निहारने और उन वृहती मही नक्षत्रोपसा की 'सुशिल्पे मुरचनाम्' के लिए आनुर हो उठे थे।

वस्तुतः सौन्दर्य की जिज्ञासा ही कला के जन्म का हेतु रही है। वही कलाकार का सत्य है और उसी को पाने के लिए वह विभिन्न माध्यमों एवं साधनों से अपने इष्ट लक्ष्य को प्राप्त करता आया है। कलाकार की ही नहीं, कवि की प्रेरणा का केन्द्रबिन्दु भी सौन्दर्य ही रहा है। इसी-लिए हमारे काव्यशास्त्रियों ने सरस एवं रमणीय रचना को काव्य नाम दिया। कलाकार और कवि, दोनों ही सौन्दर्य के अन्वेषी होते हैं। उनके मार्ग भिन्न-भिन्न हैं, किन्तु लक्ष्य एक ही है। कवि के लक्ष्य का माध्यम है भाषा और कलाकार के लक्ष्य का माध्यम है रूप।

वैदिक ऋषि नक्षत्रोपसा में जिस उज्ज्वल दीप्ति को देखकर विह्वल हो उठे थे, वह रूप की ही आराधना थी। जिस विशेष गुण के समावेश से किसी आकृति में सौन्दर्य की अभिव्यक्ति होती है उसी गुणविशेष का नाम 'रूप' है। रूप अनन्त है। उसे किसी सीमा या परिधि में नहीं बाधा जा सकता है। रूप की पहचान के दो माध्यम हैं - एक तो आँखों के द्वारा और दूसरा आत्मा के द्वारा। दृष्टि के द्वारा हम किसी लम्बी, छोटी, चौरस, गोल, सफेद या काली वस्तु को पहचानते हैं। किन्तु उस वस्तु-के भीतर जो व्यापक सौन्दर्य अनन्त अलङ्कृति और अपरिमित माधुर्य सन्निहित है उसको हम देखकर

नही, अनुमान कर, चिन्तन कर आत्मा के द्वारा अनुभव कर सकते हैं। इस नाना रूप जगत् को भिन्न-भिन्न प्रकार से देखना और इस भिन्नता को एक ही अखण्ड वस्तु में सन्निविष्ट करके देखना—य दोनों बाने दृष्टि और आत्मा के सहयोग पर निर्भर हैं। रूप से पहला परिचय दृष्टि का होता है और तदनन्तर वह आत्मा का विषय होता है।

किसी भी कलाकृति में रूप की आराधना जितनी स्वाभाविक और गहरी होगी वह कलाकृति उतनी ही उत्कृष्ट और स्थायी होती है। किसी भी वस्तु के वाह्याभ्यन्तर सौन्दर्य का साक्षात्कार करने के लिए रूपकी साधना सर्वोपरि है। इसीलिए हमारे प्राचीन कलाचार्यों ने चित्रकला के षडंगों का वर्णन करते समय रूप को प्रमुख स्थान दिया है।

रूप का सम्बन्ध रसि से है। रसि हमारे अन्तर् की चिरन्तन दीर्घा है, जिसके आलोक में हम 'रूप' में 'सुन्दर' और 'असुन्दर' का आधान करते हैं, यही रसि कलागत सौन्दर्य है।

भारतीय चित्रकला में इन रूपभेदों की सूक्ष्मता को बड़े कौशल से दर्शाया गया है। पश्चिम के कला-समीक्षक विद्वानों को भारतीय कलाकृतियों को देखकर उनमें जो रेखातिशयता का भ्रम हुआ है उसका कारण इन्हीं रूपभेदों की निजी विद्या थी, जिससे पश्चिम के कला समीक्षक अपरिचित थे।

रूप के अनन्तर कलागत सौन्दर्यबोला के लिए हमारे कलाचार्यों ने 'प्रमाण' भी एक साधन माना है। प्रमाण चित्रविद्या का वह साधन है, जिसके द्वारा कलावस्तु के विविध पक्षों का सहज ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है। लौकिक पदार्थों के मान (तौल) का निर्धारण करने के लिए जिस प्रकार तुला (तराज) की आवश्यकता होती है उसी प्रकार चित्रकला में किसी भी चित्र की सीमा, स्वरूप, और आयतन और इयत्ता आदि विषयों के समुचित समावेश के लिए प्रमाण की अपेक्षा होती है। किसी कलाकृति में आकाश की अनन्तता और सागर की अतल गहराई का वास्तविक भावबोध अंकित करने के लिए कलाकार जिस साधन का उपयोग करता है उसी को हमारे कलाचार्यों ने प्रमाण की संज्ञा दी है। वस्तुरूप के गोचर होते ही प्रमातृचैतन्य से अन्त करणवृत्ति उत्पन्न होकर प्रमेय या वस्तुरूप पर अधिकार कर लेती है, अन्त करण प्रमेय, जो वस्तुरूप है, उसमें भ्रगत होकर तदाकार परिणत होता है, अर्थात् मन वस्तुरूप को धारण करता है और वस्तुरूप मनोमय हो जाता है। यह प्रमा हमारे अन्त करण का ऐसा मापदण्ड है, जिससे हम सीमित और अनन्त दोनों प्रकार की वस्तुओं को माप सकते हैं। प्रमा से केवल समीप और दूरी का ही बोध नहीं होता, अपितु किस वस्तु को कितना दिखाने से उसमें सौन्दर्योत्कर्ष होता है—इसका भी निश्चय कराती है। ताजमहल के निर्माता शिल्पियों ने उसके गुम्बज को न जाने कौसी परिणति दी है कि किसी भी दृशक को वह सहज ही मुग्ध कर लेती है। ताज अपने बहुमूल्य होने के कारण सुन्दर नहीं है, अपितु उसकी परिमिति ने ही उसको श्रेष्ठ और सुन्दर बनाया है।

रूप और प्रमाण के अनन्तर किसी कलाकृति में सौन्दर्य या सरसि के उत्कर्ष के लिए जिस विशेष गुण की आवश्यकता होती है उसकी भाव कहने हैं आकृति की भविभा को, उसके स्वभाव, मनोभाव एवं उसकी व्याप्यात्मक प्रक्रिया को। विभावजनित चित्तवृत्ति का नाम भाव है। निर्विकार चित्त में प्रथम विप्रिया की उत्पत्ति भाव के ही द्वारा होती है। भिन्न-भिन्न भावों की अभिव्यञ्जना से मन में विभिन्न विकारों का जन्म होता है। भाव एक प्रक्रिया है, जिसके लक्षण कायिक धर्मों द्वारा अभिव्यक्त होते हैं। मनमें जिस रस का जो भाव पैदा होता है उसी के अनुसार शरीर में भी परिवर्तन के लक्षण प्रकट होते हैं।

भाव साधना के द्वारा कलाकार अपनी वृत्ति में विविधता का समावेश करता है। मनोविज्ञान हमें बताता है कि विविधता की प्रविष्टा से वस्तुगत सौन्दर्य में परिवर्तन होता है, जिससे आनन्दानुभूति का तारतम्य बना रहता है। चित्र में यह विविधता कभी परस्पर विरोधी तत्वों तथा वर्णों के समावेश और कभी वक्तों के कारण उत्पन्न होती है। गौरवर्ण मुख पर श्यामवर्ण अलके—इस प्रकार के विरोधी भाव सौन्दर्य के ही पोषक होते हैं।

भाव का कार्य रूप को भगिमा देना है। इस भगिमा को व्यञ्जनावृत्ति के द्वारा अभिव्यक्त किया जाता है। कोयल के मुरीले कठ में किसका आह्वान है, हृदय के भीतर धँसी किसकी वेदना वसन्त की सारी खुशहाली को विषाद के वातावरण में डुबो रही है—ये बातें चित्र में भाव भगिमा द्वारा ही दर्शित की जा सकती हैं।

भाव को जब लावण्य का सहयोग प्राप्त होता है कलाकृति अपने अनुपम सौन्दर्य में गमक उठती है। भाव अतः सौन्दर्य का अभिव्यजक है और लावण्य वाह्य सौन्दर्य का। लावण्य का सस्पर्श पाकर निर्जीव कलाकृति भी संप्राण हो जाती है। कभी कभी भाव की वृद्धता के कारण जब कलाकृति में रुखाता आ जाती है लावण्य ही उसका परिमार्जन करता है। लावण्य भाव का उत्कर्षक है। भाव की भगिमा को लावण्य की दीप्ति उभारती और प्रकाशित करती है।

किसी कलाकृति में सौन्दर्य के उत्कर्ष के लिए अनिवार्य गुण है 'सादृश्य'। सादृश्य ही सुव्यवस्था का आधार है। सुव्यवस्थित ढंग से रखी हुई कोई भी वस्तु देखने में अच्छी लगती है। किसी रूप के भाव को, आकार को किसी दूसरे रूप की सहायता से प्रकट करना सादृश्य का कार्य है। किन्तु सादृश्य दिखाने समय सद्गुण वस्तु की आकृति के साथ-साथ उसकी प्रकृति तथा उसके गुण-धर्मों का सामंजस्य दिखाना भी आवश्यक होता है। उदाहरण के लिए बेणी से सर्प का सादृश्य इसलिए स्थापित किया जाना है कि उसमें केवल आकृति-समानता है, धर्म समानता नहीं। सिर से लटकना साँप का धर्म नहीं है और इसी प्रकार मार्ग में पड़ी रहकर साँप का भय दिखाना बेणी का धर्म नहीं है। चित्र चाहे कल्पना-प्रसूत हो या वास्तविक, किन्तु दर्शक यदि उसकी पहचानने में भूल नहीं करता या किसी प्रकार की द्विविधा में नहीं पड़ता वही चित्र सादृश्य की दृष्टि से शुद्ध कहा जायगा।

हमारे प्राचीन कलाचार्यों ने किसी कलाकृति की सर्वांगीणता के लिए वर्णिकाभग भी एक साधन स्वीकार किया है। नाना वर्णों की समिलित भगिमा से चित्र में जो रस-भाव का समन्वय होता है उसी-को वर्णिकाभग कहते हैं। किस स्थान पर किस रंग का प्रयोग करना चाहिए तथा किस रंग के साथ किसका संयोजन होना चाहिए—इसका निश्चय वर्णिकाभग के द्वारा ही किया जाता है। वर्णों के विभेद से ही वस्तुओं की विभिन्नता व्यक्त होती है। कला में संयोजन, सघटन, अन्विति इसी के अपर नाम हैं। चित्र में रंगों का संयोजन चित्र की सुव्यवस्था का द्योतक है। इसी प्रकार विषय के अनुसार अनुकूल वातावरण और उचित भूमिका उसकी अन्विति है। केवल फूलों का रंग दिखा देना ही वर्णिकाभग नहीं है, साथ ही उनके सौरभ को भी दिखाना होगा। इसी प्रकार सूर्य की किरणों का रंग चित्रित कर देना ही पर्याप्त नहीं है, दिखाना यह होगा कि प्रातः, मध्याह्न और सायंकाल को उसके उत्पत्त-का स्पर्श क्या होता है। यही वर्णिकाभग की विशेषता है।

### कला का ध्येय और उपयोगिता

इस देश के अन्तर्द्विष्ट कलाकारों ने कला को कला के लिए नहीं, उसको लोकमगल और नैतिक

अभ्युत्थान का साधन स्वीकार किया। जो कला साधक की भोगबुद्धि में उलझाये वह वास्तविक कला नहीं, जिससे परमानन्द की उपलब्धि होती है वही श्रेष्ठ कला है।

इसी महान् कलाध्यैय के साध्य सिन्धु घाटी, लोथल, मिर्जापुर, पटना, काठियावाड़, उदयगिरि, महाबलीपुरम्, विध्य, पचनद, तमिलनाड, नागार्जुनीकोण्ड, उज्जैन, कौशाम्बी, चन्द्रकेतुगुड और राजघाट आदि प्रागैतिहासिक स्थानों की खुदाइयों में प्राप्त हुए हैं। सिन्धु की चित्रमय मुद्राएँ, हडप्पा तथा मोहेंजोदड़ो की कांस्यमयी तन्वगी नर्तकियाँ, लोथल के रंग-बिरंगे मनके, विध्य पहाडियों की मृण्मयी मूर्तियाँ, सिह्नपुर, तथा **जोगीमारा** की चित्रयुक्त चट्टानें और इसी प्रकार तमिलनाड, आन्ध्र, उड़ीसा, होशंगाबाद, पंजाब, उत्तर प्रदेश तथा नर्मदा उपत्यका आदि स्थानों से उगलबध् वस्त्रों, पाषाणों, मूर्तिका पात्रों पर अंकित पणुओं, पक्षियों, मनुष्यों और कृमि कीटों की आकृतियाँ इस देश के पुरातन जन-जीवन की कलाप्रियता के सजीव प्रमाण हैं। इस उपलब्ध कला-सामग्री को देखकर सहज ही यह जानने को मिलता है कि इस देश में मोन्दर्यवीक्षा और कलानुराग की जो अजन्म धारा अतीत की कई शताब्दियों पूर्व प्रवाहित हुई थी वह अनेक केन्द्रों का निर्माण करती हुई निरन्तर गति से आगे बढ़ती रही।

यह कलाधारा कभी तो अन्न सलिला सरस्वती की भाँति अदृश्य, अगाध रूप में अपनी सम्पूर्ण घाटी और परम्परा को समेटे हुए आगे बढ़ती रही और कभी भागीरथी की उच्च तरंगों की तरह गिरि-पर्वत पथों की बेथी बनकर इस भारत धरा को अलङ्कृत करती हुई अपनी सुषमा को बिखेरती गयी। उसने हमें कई पावन तीर्थ दिए। अजन्ता, एलोरा, एलिकेण्टा, **जोगीमारा**, वाघ, बादामी, सित्तनबासल आदि कलातीर्थ आज भी हमें अपने उज्ज्वल अतीत में ले जाकर महंगा उसमें समाहित कर लेते हैं। वस्तुतः वे स्वनामधन्य कलाकार बन्दनीय थे, जिनके भौतिक शरीर तो काल की असह्य पतियों में विलीन हो गये, किन्तु जिनका महान् कृतिरव आज भी इस देश के कला-गौरव को अमर बनाये हुए है।

जिस युग में देश के और-छोर तक इन कलातीर्थों का निर्माण हुआ वह युग सांस्कृतिक बौद्धिक और धार्मिक अभ्युदय की दृष्टि से अपने चरम उत्कर्ष पर था। साहित्य और कला की जो विपुल विरासत आज हमें उपलब्ध है उसके सचय और संरक्षण का सम्पूर्ण श्रेय इसी युग का है। बड़े-बड़े कला सस्थानों और विद्या निकेतनों का निर्माण कर यहाँ के जनजीवन में कलानुराग और विद्याप्रेम की ज्योति जलाकर राष्ट्र की बौद्धिक तथा सांस्कृतिक उन्नति की दिशा में इस युग का उल्लेखनीय योग रहा है। कला का उद्देश्य न तो कोरा बौद्धिक व्यायाम ही हुआ करता था और न वह विलासिता का साधन मात्र ही समझी जाती थी। लोकजीवन के लिए वह मंगलविधायिनी थी और पारमाधिक दृष्टि से श्रेयप्राप्ति का साधन।

देश के बृहद् विद्या केन्द्रों में कला को अध्ययन का अनिवार्य अंग समझा जाता था। साधारण व्यक्ति की कौन कहे, एक युवराज को विशेष योग्यता का माप-दण्ड भी कला को ही स्वीकार किया गया था। कला को कुलधर्म के रूप में मान्यता प्राप्त थी और एक साधारण नागरिक को भी अपने कुलधर्म पर इतना स्वाभिमान था कि निश्चय होकर वह अपने राजा से यह कह सकता था 'अरमाक चाय कुलधर्मः शिल्पज्ञस्य कन्या दातव्या नाशिल्पज्ञस्येति।'।

यह कला-परम्परा अपने नये परिवेशों के साथ निरन्तर आगे बढ़ती गयी। धर्म, राजनीति, लोकसुख और परिस्थितियों के प्रभाव से उसकी अन्तर्ब्येता का स्वरूप नित नये रूप में सामने आया। प्राचीन भारत में कला का जो उद्देश्य और महत्व था, मध्ययुगीन भारत में उसकी मान्ताएँ सर्वथा

बदल गयी। कला को शृंगार, शौर्य और पराभव का प्रतीक मानकर एक ओर मुगलों ने और दूसरी ओर राजपूतों ने उसका प्रवर्तन किया। इस युग में कला ने देश की विषम धार्मिक परिस्थितियों और विपदग्रस्त राजनीतिक वातावरण में समन्वय स्थापित करके एक जीवनदायिनी शक्ति के रूप में समाज को उत्साहित और प्रेरित किया। उसने सामाजिक जीवन में नवोत्साह का स्फूर्ण करके राष्ट्र की मर्यादा बनाये रखने में महत्वपूर्ण योग दिया। धर्म और शासन के विषाक्त वातावरण का उपशमन करके कला ने इस देश की सांस्कृतिक थाती को तो आगे बढ़ाया ही, साथ ही उसकी रक्षा भी की।

मध्ययुग कला-निर्माण की दृष्टि से बहुत उन्नत रहा। इस युग में कला ही साहित्य और धर्म-का केन्द्रबिन्दु बनी रही। समाज ने अपनी धार्मिक प्रवृत्तियों को कला के माध्यम से प्रस्तुत करने में विशेष रुचि दर्शित की। इसी प्रकार संस्कृत, हिन्दी और इरानी कथा, काव्य, इतिहास तथा आत्मचरित विषयक बहुसंख्यक कृतियों के दृष्टान्त चित्र उतारे गये। इस प्रकार की बहुमूल्य सचित्र पुस्तकें आज भी देश-विदेश के संग्रहालयों, कलासंस्थाओं और व्यक्तियों के पास पर्याप्त रूप में सुरक्षित हैं।

कला की यह प्राचीन और मध्ययुगीन विरासत आधुनिक पीढ़ी को जिस रूप में उपलब्ध हुई उसने उसको युग की परिस्थितियों तथा अभीप्साओं के अनुरूप नयी शिल्प-विद्या, नवीन विषय-वस्तु एवं नये मान-मूल्यों के अनुसार ग्रहण करके कला के इतिहास में नये युग का सूत्रपात किया। कला की इस महान् परम्परा का वर्तमान युग के अनुरूप अभिनवीकरण करने वाले ख्यातनाम कलाचार्यों एवं कलाकारों में राजा रविवर्मा, अलाश्री नायडू, अवनीन्द्रनाथ ठाकुर, नन्दलाल बंसु, यामिनीराय, शैलोज मुर्कर्जी, रामकिशोर, अमृताशेरगिल आदि का नाम मुख्य है, इन यशस्वी एवं युगविधापक कलाचार्यों ने स्वयं जो कार्य किया उनका विशिष्ट महत्त्व है। उन्होंने जिन सैकड़ों प्रतिभाशाली कलाकारों को नैयार किया उसका कम महत्त्व नहीं है। इन सामयिक कलाकारों ने न केवल परम्परा को अभिनव रूप दिया, अपितु उसमें आज के व्यापक दृष्टिकोण का भी समन्वय किया।

आज कला को अन्तर्राष्ट्रीय सम्मान प्राप्त है। आज देश और क्षेत्र की सीमाओं में बाँधकर कला के वास्तविक महत्त्व को नहीं अंका जा सकता। विषय की उन्नत कला-शैलियों की पृष्ठभूमि में जो व्यापक दृष्टि और विशिष्ट विद्या का सन्निवेश है उसकी समीक्षा-परीक्षा किये बिना आज कला के घरातल को ऊँचा नहीं किया जा सकता। आज की कलाकृतियों में निहित सकेतात्मक सूक्ष्म दृष्टि, जो कि बंसु और विषय के बाह्य रूप की अपेक्षा उनके अन्तस् में अन्तर्निहित है, उसे तभी ग्रहण किया जा सकता है, जब अध्ययन तथा अभ्यास दोनों पर्याप्त रूप में विद्यमान हों।

## काशी के हाथीदाँत के चित्र

डॉ० राय गोविन्दचन्द

१८वीं शताब्दी के अन्तिम चरण में प्रायः १७८० के लगभग शाहजादा जवान्दर बहुत अपने पिता शाह आलम द्वितीय के जुड़ होने पर दिल्ली से लखनऊ भाग आये और वहाँ से काशी पधारे जो उस समय मोहम्मदाबाद के नाम से विख्यात थी। यहाँ शिवाले पर उनके रहने का प्रबन्ध हुआ। इनके साथ दिल्ली से बहुत से परिवार आये थे। इन्हीं के लश्कर में उस्ताद लालजी मल्ल भी थे। ये मुगल शैली के अच्छे चित्रकार थे और मुगल कारखाने में काम कर चुके थे। इस कारण उस शैली के कपड़े से पूरे परिचित थे। इन्होंने तात्कालिक काशी की चित्र शैली को एक दूसरा मोड़ दिया। इस समय तक जो चित्र काशी में बनते थे उन पर राजपूत कला का प्रभाव दृष्टिगोचर होता है। उसी भाँति के रंग, वही रूप, वही वेषभूषा, वही प्रमाण, वही गति, वही भाव का अंकन इनमें भी दिखाई देता है। अब उस्ताद के आगमन के पश्चात् चित्रों के अंकित करने के हेतु नेपाली और कालपी के कागजों का व्यवहार होने लगा और उनको घोंटा से चिकना करके तुलिका से रेखाओ द्वारा तरह देना, बुत बाँधना या आकार अंकित करना प्रारम्भ हुआ। इसी के साथ-साथ पुराने चरबो से छाका झाड़ना और इसके आधार पर चित्र बनाने के कार्य का भी श्रोगणेश हुआ। उस्ताद जी स्याह कलम से शबीह आकने के पश्चात् चित्रों पर फिर घोंटा लगाते थे, तत्पश्चात् एक हलके सफेदे का अस्तर देते थे और सुन्ची तिपाई के हेतु आबरग का व्यवहार करते थे। यह आबरग काजल, प्योरी तथा गुलाली को मिला कर बनाते थे इसके अनन्तर रंग भरते थे। रंग के भरने में रंग की प्रत्येक तह हलके रंग से लगाई जाती थी जिसमें चिप्पड़ न उखड़े। इन रंगों को उनके शिष्यगण बड़ी सावधानी से बनाते थे। इनको खूब पीस कर पानी में छाना जाता था और पानी से रंग निकाला जाता था फिर इसमें बबूल की गोद मिला कर इसे अगुली से मचा जाता था। मुगल कालीन चित्रकारों ने रंग के स्वभाव की भाँति रंगों के स्वभाव को भी निश्चित कर दिया था। इसी कारण ये इच्छित वातावरण उत्पन्न करने के हेतु कभी शोख, कभी चटक और कभी बदरग रंग लगाते थे। इस कार्य के पश्चात् फिर चित्र की घोंटाई होती थी। उस्ताद जी खोलाई का काम करते थे और परदाज करके रंगों को मिलाते थे। अन्तिम रेखाएँ और बिन्दु उस समय लगाते थे जब बसलीगर को चित्र देना होता था। कभी-कभी बसली पर चित्र चढ़ाने के पश्चात् भी अन्तिम रेखाएँ दी जाती थी।

इन्हीं उस्ताद लालजी मल्ल के साथ कुछ बसलीगर भी दिल्ली से आये थे। ये दफती तैयार करते थे जिस पर चित्र चिपकाये जाते थे। इसे बनाने के हेतु ये पुराने कागजों की तह लेई बना कर जमाते थे और उस पर फिर ये एक सादा कागज चिपकाते थे। लेई ये आरारोट या इमली के बीज से बनाते थे। लेई लगाने के पश्चात् ये दफती को घोंटते थे और फिर उस पर बेल, बूटे, शिकार-गाह इत्यादि रंगों से या सोने का तबक छिड़क कर बनाते थे। जब बसली तैयार हो जाती थी,

उस पर चित्र चिपकाया जाता था। चित्र के चारों ओर की रेखाएँ पहिले ही बना ली जाती थी और उसी के भीतर चित्र रहता था। बसली पर की कारीगरी चित्र से मोटी रहती थी जिसमें चित्र की ही ओर ध्यान आकर्षित हो। रंग भी चित्र से हलके रखे जाते थे। मुगल काल में बसली इतनी सुन्दर बनने लग गयी थी कि चित्र को भी कभी-कभी दबा लेती थी। यों प्रायः बसलीगर अपनी कारीगरी का परिचय देते हुए भी इस बात का ध्यान रखते थे कि हाशिये से चित्र दब न जाय। मुगलकाल में बसलीगरों की अपनी एक श्रेणी बन गयी थी। ये प्रायः चित्रकारों के साथ ही एक दरबार से दूसरे दरबार में जाते थे।

तूलिका या कलम बाँधने का या बनाने का ढंग भी उस्ताद जी का अपना था। ये प्रायः बछिये के दुम के बाल या काली बिल्ली के बाल या गिलहरी के दुम के काले बाल अपनी कलम के लिए चुना करते थे। ये कहते थे कि तूलिका के हेतु वे ही बाल काम में आ सकते हैं जो पानी में डालने के पश्चात् छितरा न जायें और मुलायम भी हो। इन बालों को एकत्रित करके कबूतर के पंख की डण्डी में पिरो दिया करते थे फिर उसे तागे से बाँध देते थे। इस काम को ये अपनी भाषा में परगजा में कलम उतागना कहते थे। इनके कलमों की अनी या नोक बड़ी बारीक या पतली रहती थी। इसके पश्चात् ये उस पर की डण्डी को काटकर किलिक की कलम की बेट लगाकर अपनी तूलिका तैयार करते थे।

रंगों का व्यवहार करने-करते इनके विविध दोष-गुणों का इनको पूरा परिचय हो गया था। वर्णिका भग द्वारा किस प्रकार के रंगों से किस प्रकार के ऋतुओं का वैचित्र्य तथा भावों की उत्पत्ति इत्यादि दिखाया जाता है इसका उन्हें पूरा ज्ञान था। ये सफेद रंग के हेतु जस्ते का ही सफेदा व्यवहार करते थे, सीसे का सफेदा नहीं लगाते थे, क्योंकि ये कहते थे वह कुछ दिन में काला पड़ने लगता है। काला रंग भी ये काजल ही से तैयार करते थे। लाल रंग ये कई प्रकार के लगाते थे। इनके हेतु ये गेरू, हिरीजी सिन्दूर, डगुर, कुमदाना व्यवहार करते थे। पीला रंग ये रामरज, सारेरेखन और हड़ताल से बनाते थे। हरे रंग के हेतु ये हरा माटा तथा जगल लगाते थे। गहरा हरा रंग हड़ताल और नील को मिला कर तैयार करते थे। नीला रंग प्रायः नील से ही बनाया जाता था, कभी-कभी मूल्यवान् चित्रों के हेतु लाजवर्द या लजवर्द के छोटे सग जमुनिया को पीस कर तैयार किया जाता था। इस प्रकार के मूल्यवान् पत्थरों से बनाये हुए नीले रंग में कुछ न कुछ नील मिलाया जाता था। बैंगनी रंग नील और डगुर मिला कर, कलछोट बैंगनी काजल तथा हिरीजी मिलाकर, सोन जर्द पियुरी और हिरीजी मिलाकर, नारंगी रंग पियुरी और डगुर मिलाकर, फाकतई रंग या कबूतर के शरीर का रंग कागज में सफेदी मिला कर उत्पन्न किया जाता था। ये मोना और चाँदी का भी व्यवहार अपने चित्रों में करते थे। इन धातुओं के रंग बनाने के हेतु ये इनके तबक को शहद में हल करते थे और सोनाकारी के समय सहरेस का भी व्यवहार करते थे। चाँदी बहुत कम व्यवहार की जाती थी। रंगों के जमाने के हेतु सभी रंगों में बबूल की गोंद व्यवहार होती थी परन्तु सफेदा और पियुरी में घऊ पेड की गोद को मिलाया जाता था। दूसरे रंगों में इसे मिलाने से रंग लड़िया जाता है ऐसा ये कहते थे। इन्हीं रंगों में से पारदर्शी वस्त्रों का भी चित्रण बड़े ढंग से करते थे।

मुगल कालीन चित्रों की कुछ अपनी परम्पराये थी जिनका उस्ताद जी भी पालन करते थे। ये पेड पत्ती और शबीह में आकार को प्रधानता देते थे और आकार सादृश्य लाने का प्रयत्न भी



करते थे परन्तु पाश्चात्य चित्रों की भांति ये न परछाईं दिखाते थे न प्रत्येक वस्तु पर पड़ते हुए अजोरा अंधेरा अंकित करते थे। ये मनुष्य के शरीर, चेहरे तथा वृक्ष, पर्वत इत्यादि के आकार और मोटाई की पोल बड़े बारीकी से दिखाते थे परन्तु भाव सादृश्य या व्यंग का इनके चित्रों में अभाव रहता था। लावण्य की मात्रा अधिक करके ये चित्र को आकर्षित बना देते थे परन्तु बहुत-सी बात एक साथ दर्शाने की उत्कंठा में भाव-भंगिमा इनके चित्रों में खो जाती थी। इन चित्रों को देखकर ऐसा आभास होता है कि चित्रकार ऊँची छिड़की पर से सामने पथ पर का दृश्य देख रहा है पाश्चात्य चित्रकारों की भांति सामने से नहीं। हमारे शास्त्रों में मूर्तियों के नाप के प्रमाण दिये गये थे।<sup>१</sup> इन्होंने भी कैंडे के प्रमाण निश्चित कर रखे थे। यह परम्परा भारतीय थी। इनके यहाँ कद के हिसाब से शरीर की ऊँचाई यदि आठ अंगुल मान ली जाय, चेहरे का विस्तार एक अंगुल रखा जाता था, छाती दूसरे अंगुल पर बनाई जाती थी, नाभि तीसरे अंगुल पर, लिंग चौथे पर, जाँघ पाँचवे पर, घुटने छठवे पर, पैर का जोड़ सातवे पर और पैर आठवे पर दिखाये जाते थे। मुनेर के कलाकारों की भांति ये शरीर से कहीं अधिक चेहरे को सही-सटी बनाने पर (मुगल चित्रकारों की परम्परा के अनुसार) जोर दिया करते थे। प्रायः उस्ताद जी को एकचरमी या डेढ़ चरमी चेहरा बनाना अच्छा लगता था। इनकी रेखाये कठोर, कोमल, अति कोमल स्वाभावानुसार अपने आप बनती थी।

### कम्पनी कालीन कला

१८वीं शताब्दी में ही ईस्ट इण्डिया कम्पनी का प्रभुत्व भारत में काशी तक फैल गया था। काशी में भी इनके अफसर नियुक्त हो गये थे।<sup>१</sup> इनमें बहुत से अपने साथ चित्रित चीनी के बर्तन और हाथी दाँत के चित्र इग्लिस्तान से भारत ले आए थे। इन्हें ये अपने मित्रों को तथा भारतीय राजे महाराजाओं को उपहार में दिया करते थे क्योंकि उस प्रकार के न चीन के बर्तन और न हाथीदाँत के चित्र यहाँ बनते थे। इस काल में इग्लिस्तान के उच्च तथा मध्यम वर्ग के स्त्री पुरुषों में अपनी छवि अकवाने की प्रथा बहुत चल पड़ी थी। इस प्रकार के चित्र प्रायः मोटे कपड़ों पर, कागज पर, हड्डी पर, तथा हाथी दाँत पर बना करते थे। इस काल के अंग्रेजी कलाकारों में रोमने, रेनाल्ड, रेमन गेन्सबरो इत्यादि बड़े विख्यात थे। कलाकार रिचर्ड कोज़वे (१७४२-१८२१) के समय में तो यह मनोवृत्ति अपनी चरम सीमा पर पहुँच गयी थी। जब भारत में अंग्रेज रहने लगे, स्वभावतः उनकी यह इच्छा हुई कि उनके स्वदेश के चित्रकार यहाँ आकर कुछ चित्र बनायें। ऐसे ही अंग्रेजों के आग्रह पर कोज़वे के शिष्य जॉन स्मार्ट (१७४०-१८११), जो अपने समय के उत्कृष्ट कलाकार थे, डायना हिल के साथ भारत आये<sup>१</sup> और यहाँ इन लोगों ने अंग्रेजों के चित्र कागज पर, कैनवेस पर और हाथी दाँत पर बनाये। इनकी कृतियाँ पाश्चात्य कला की प्रतीक थी। इनसे ही भारतीयों ने भी हाथी-दाँत पर चित्र बनाना सीखा और उन्हीं की चित्रकारी की

<sup>१</sup> विष्णु धर्मोत्तर पुराण - ३. ४१. ३।

<sup>१</sup> बनारस गज़ेटियर - पृष्ठ २०५-२०७।

<sup>१</sup> मिल्लेड आर्चर, पटना पेंटिंग-पृष्ठ १५।

पद्धति अपनाई जैसे चित्र बनकर उस पर बारनिश करना<sup>१</sup> परन्तु इन्होंने न अपने रंगों में बारनिश मिलाया न तैल रंगों का व्यवहार किया।

इस काल में भारतीय कागज उतने सफेद नहीं होते थे जितने चीनी के बर्तन या हाथी दाँत के टुकड़े इस कारण १८वीं और १९वीं शताब्दी में राजा महाराजाओं ने मूल्यवान चित्र हाथी दाँत पर ही बनवाने प्रारम्भ किये। दिल्ली, लखनऊ, पटना और मुश्निदाबाद में इस प्रकार की चित्रकारी के केन्द्र बन गये। भारतीय चित्रकार छोटे-छोटे चित्रों के बनाने में बड़े कुशल थे इस कारण हाथीदाँत की चित्रकला को अपनाने में इन्हें कोई कठिनाई नहीं हुई। यों हाथीदाँत पर खोदाई करके चित्र उत्कीर्ण करना तथा उस पर स्थान-स्थान पर रंग लगाना भारतीय जानते थे जैसा हाथी दाँत के फलक पर उत्कीर्ण चित्रों से जो बम्बई के प्रिंस ऑफ वेल्स म्यूजियम में संगृहीत है पता चलता है<sup>२</sup> और जैसा बेगराम से प्राप्त हाथीदाँत के फलकों से ज्ञात होता है<sup>३</sup> परन्तु सादे हाथीदाँत की तछ्ती पर रंग से चित्र बनाना भारतीयों ने सम्भवतः पाश्चात्य फरिगियों से ही सीखा।

### तकनीक

उस्ताद जी के शिष्यों ने काशी में जब हाथी दाँत पर चित्र बनाना प्रारम्भ किया, उन्होंने अपनी ही चित्रण विधि अपनाई और अपने ही रंगों का व्यवहार किया। ये चित्र बनाने के हेतु ऐसे ही हाथीदाँत की तछ्ती व्यवहार करते थे जिसमें पारदर्शिता बहुत अधिक न हो जो बीच से पटी न हो और जिसमें रेखायें न दिखाई पड़ती हों। ये आधे सूत से एक सूत मोटी तछ्ती पर ही चित्र बनाते थे। इस प्रकार की बड़ी तछ्ती न मिलने के कारण छोटे ही चित्र बनाये जाते थे। जब कोई बड़ा चित्र बनाना ही पड़ता था हाथी दाँत के दो बराबर तछ्तियों के किनारों पर खोल बनाकर उनको सहरेस से जोड़ देते थे। परन्तु इस प्रकार जोड़ी हुई तछ्तियाँ कुछ दिन में ऋतु के प्रभाव से खुलकर अलग हो जाती थी। तछ्ती का आकार निर्धारित करके उसके कोने या गोलाई आदि से बराबर करा ली जाती थी। तछ्ती को समतल करने के हेतु उसे पत्थर से माँजा जाता था और फिर उसे समुद्रफेन से चिकना किया जाता था।<sup>४</sup> इस प्रकार तछ्ती तैयार हो जाने पर उसे दबा कर रखा जाता था जिसमें वह टेढ़ी न हो जाय।

इस प्रकार की तछ्ती पर सर्वप्रथम सीस की पेसिल से या वतिका से रेखाएँ अंकित की जाती थी फिर इन रेखाओं को लिखती से पक्की किया जाता था। हाथीदाँत की तछ्ती पर सफेदा लगाने की आवश्यकता नहीं पड़ती थी। कभी-कभी रेखायें चरबे पर खींच कर उसमें तछ्ती पर उतारी जाती थी। इस कार्य में रेखाओं पर महीन सूई से छेद बनाये जाते थे और उस पर सूखा काला रंग धुंका जाता था जिससे नीचे तछ्ती पर रेखाएँ बन जाती थी। उनको पक्की करने के पश्चात् रंग की हल्की परतें लगाई जाती थी। रंग लगाने के समय रीठे का पानी व्यवहार किया जाता था, इस हेतु रीठे को पानी में भिगो दिया जाता था और जब वह पानी में फल जाता था उसी

<sup>१</sup> ऐसा ही एक चित्र बाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय के संग्रहालय में सुरक्षित है, सं० ५६४५।

<sup>२</sup> मोतीचन्द्र : एशियैट इन्डियन आइवरी, प्रिंस ऑफ वेल्स, म्यूजियम बुलेटिन पृष्ठ : ३७।

<sup>३</sup> हाकिन : नूबेलरिसेस ऑफ बोधाम, पृष्ठ १४।

<sup>४</sup> मोतीचन्द्र : दि टेकनीक ऑफ मोराल पेंटिंग, यू० पी० हिस्टारिकल सोसाइटी जर्नल, पृष्ठ १४-१६।

पानी को कूची से उठा कर रंग में मिला लेते थे क्योंकि यो पानी का रंग हाथीदांत पर ठहरता नहीं। विलायत में हाथी दांत पर चित्रकारी के हेतु तैल रंगों के साथ वारनिश मिलाई जाती थी परन्तु भारतीयों ने यह ढंग नहीं अपनाया। चित्र का कुछ भाग बिना रंगे छोड़ा जाता था जिसमें नीचे का हाथीदांत दिखाई देता रहे। इससे चित्र की आभा बढ़ती थी परन्तु कागज पर चित्रकारी करते समय इस काल के भारतीय चित्रकार कागज को कभी सादा नहीं छोड़ते थे। इस प्रकार से हाथीदांत की तख्ती के कुछ भाग को सादा छोड़ना इन्होंने विलायत वाली से ही सीखा। रंग में संकेदा भी बहुत कम मिलाया जाता था। छवि बन जाने पर परदाज करके उसे पूरा किया जाता था।

इस काल के हाथी दांत पर बने चित्रों में प्रायः विशिष्ट पुरुषों की आकृतियाँ तथा ऐतिहासिक इमारतें ही दिखाई देती हैं। इनके आकृति का ढंग भारतीय होने पर भी बहुत कुछ पार्श्वचाल्य ही था क्योंकि इनमें आकार सादृश्य की प्रधानता दृष्टिगोचर होती है। चेहरे अब एक चश्मी और डेढ़ चश्मी के अतिरिक्त पीने दो चश्मी और पूरे दो चश्मी के भी बनने लगे उसमें पोल के अतिरिक्त पार्श्वचाल्य चित्र शैली की तकल पर अब कुछ छायातप या साया और उजाला भी दिखाया जाने लगा। आकार जिसमें सादृश्य पूरा उभड़ आये। चित्रों में राजपूत काल की गति के स्थान पर मुगल कालीन स्तब्धता दिखायी जाने लगी तथा भाव के स्थान पर कला का कौशल। यो चेहरे और हाथों पर रंग बहुत हलका लगाया जाता था जिसमें नीचे के हाथी-दांत की झलक मिलती रहे। आवदारी या चमक उत्पन्न करने के हेतु जैसे केश की चिकनाई दिखाने को या सिल्क के कपड़ों की परतें दिखाने को हलका गोद का धोल बनाकर रंग लगाने के पश्चात स्थान-स्थान पर हलके हाथ से लगाया जाता था। रंगों को बहुत चटक करके नहीं दिखाया जाता था अन्यथा वे रंग चित्र के और रंगों से मिलते-जुलते न होकर अलग दिखाई देने लगते थे। इन धोल को बड़ी सावधानी से लगाया जाता था जिसमें यह चित्र के और भागों में न फैले। हाथी दांत के काशी के चित्रकार अपने मुगलकालीन रंग ही व्यवहार करते थे और उन्नी प्रकार की कूची भी बनाते थे। इनको इन्होंने पार्श्वचाल्य चित्रकारों से नहीं लिया। शैली में पार्श्वचाल्य तथा प्राच्य का सम्मिश्रण होना प्रारम्भ हो गया है।

प्रारम्भिक काल के चित्रों का एक बड़ा सुन्दर उदाहरण वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय के संग्रहालय में उपस्थित है। इसकी शैली मुगलकालीन शैली से बहुत कुछ मिलती हुई है। इसमें दो सजियाँ या प्रसादिकायें अंकित हैं। एक के हाथ में मदिरा की सुराही है और दूसरे के हाथ में मदिरा का प्याला। चेहरे एक चश्मी हैं और वेष-भूषा सभी मुगलकालीन हैं। चित्रकारी करके इस पर रंगों की रक्षा के हेतु वारनिश भी लगायी गयी है, वारनिश का व्यवहार यह सिद्ध करता है कि कलाकारों ने पार्श्वचाल्य शैली को अपनाना प्रारम्भ ही किया था (चित्र १)। दूसरा उदाहरण है एक दुर्गा के चित्र का। यह चित्र कागड़ा शैली पर आधारित है परन्तु हाथी दांत पर बना है इसमें देवी को रत्न पर आसीन दिखाया गया है। देवी के वस्त्र लाल हैं। इस पर कोई वारनिश नहीं है। यह चित्र भी वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय के संग्रहालय में संगृहीत है (चित्र २)। तीसरा उदाहरण एक महर्द्धा सरदार के चित्र का है कदाचित् यहाँ बालाजी राव पेशवा को अंकित करने का प्रयत्न किया गया है। इसमें दूर पर माधोराव का घसहरा तथा उसके पास की मस्जिद भी अंकित है। बाला जी ने एक मन्दिर इसी मस्जिद के पास बनवाई थी इस कारण हो सकता है कि उन्हीं की यह छवि हो। यह चित्र स्याह कलम में अंकित है परन्तु चेहरे के पोल की बारीकी

देखने लायक है (चित्र ३)। इसी युग का एक और उदाहरण एक फिरंगी का चित्र है। सम्भव है कि यह किसी बड़े फौजी अफसर का हो क्योंकि इसे फौजी नीला कोट पहिने दिखाया गया है। इसमें चेहरे का रंग बनाने में बड़ी कारीगरी से काम लिया गया है बिल्कुल अंग्रेजों के रंग से रंग मिला दिया गया है कपड़े पर छाया और आलोक दिखाने का भी प्रयत्न किया गया है। (चित्र ४) एक और चित्र एक अर्धे अंग्रेज पादरी का है। इसके काले कोट पर गोद लगा कर चमकाने का भी प्रयत्न किया गया है जिससे यह ज्ञात हो कि यह कोट काले साटन का है। इसके चेहरे में पोल दिखाने का सफल प्रयत्न किया गया है (चित्र ५)। ये दोनों चित्र भारतीय चित्रकारों की कला के नमूने हैं क्योंकि इनमें पाश्चात्य और प्राच्य शैलियों का मिश्रण दिखाई देता है। ओठों की लाली दमका प्रत्यक्ष प्रमाण है। ऐसे और बहुत से चित्र काशी नरेश के संग्रहालय में तथा काशी के एक प्राचीन चौखम्बा के वामु घराने में सुरक्षित हैं।

काशी के एक सिक्खी ग्वाल ने उस्ताद लालजी मल्ल से मुगलकालीन चित्रकला के भेद उनकी सेवा करके प्राप्त कर लिए थे। इन्हीं के बराबर उस्ताद रामप्रसाद थे<sup>४</sup> ये पटना शैली के उत्कृष्ट चित्रकार श्री ईश्वरी प्रसाद के समकालीन थे। रायकृष्णदास जी के संरक्षण में १६१५-४२ के बीच अनेक चित्र बनाये। ये प्रायः मुगलशैली के ही चित्र बनाते थे परन्तु पाश्चात्य चित्र शैली से भी पूर्णरूपेण परिचित थे।<sup>५</sup> इनकी कृतियों में हाथी दाँत पर एक राधाकृष्ण का चित्र<sup>६</sup> तथा एक महादेव का चित्र बहुत अच्छे बन पड़े। राधाकृष्ण की जोड़ी इन्होंने बून्दावन के कुज में दिखाने का प्रयत्न किया है संयोग का ऐसा सुन्दर चित्रण कम दिखाई देता है। इस चित्र में राधा का आरमसमर्पण स्पष्ट दृष्टि-गोचर होता है। महादेव के चित्र में भगवान् हिमालय की गोद में बाधम्बर पर पद्मासन में बैठे दिखाये गये हैं। ये ध्यान में मग्न है और इनके सारे शरीर से आभा की किरणें प्रस्रूति होती हुई दिखाई पड़ती हैं। शान्ति इनके मुख से टपक रही है। पीछे हिमालय की हिमाच्छादित चोटियाँ दिखाई देती हैं जो चारों ओर के वातावरण को शीतलता प्रदान कर रही हैं। इनके बाईं ओर गड़ा हुआ त्रिशूल जिसके सहारे एक मुण्ड लटक रहा है शान्ति की घोषणा कर रहा है (चित्र ६)।

हाथीदाँत पर अच्छे चित्र बनाना कठिन है तथा कागज की अपेक्षा श्वससाध्य भी। हाथीदाँत की तल्ली भी उतनी अच्छी नहीं मिलती। इन कारणों से भी इस कार्य से चित्रकार विमुख होते जा रहे हैं। यों इस कला का अपना स्थान है। रंग के नीचे की हाथीदाँत की तल्ली जो रंगों में एक लोच उत्पन्न करती है उससे इन चित्रों में एक विशेष आभा दृष्टिगोचर होती है। आधुनिक चित्रकला में जो अमूर्त शैली को प्रश्रय देती है—इस माध्यम का कोई स्थान नहीं है क्योंकि आज हम वैज्ञानिक जगत् की आराधना में लगे हैं जिसमें न अन्तर आत्मा की रसानुभूति के दर्शन कराने की आवश्यकता है और न कला के कौशल के प्रदर्शित करने की। आज एक कण से रंगिस्तान बनता है पानी के एक बूँद से समुद्र बनता है। इस चित्र कला की भाषा ही दूसरी है, इसका कौशल ही दूसरा है जिसका हाथी दाँत की चित्रकारी से कोई सम्बन्ध नहीं है। वह अब एक अतीत की वस्तु हो गयी।

<sup>४</sup> रायकृष्णदास : भारत की चित्रकला, पृष्ठ : १०३।

<sup>५</sup> इनके तेल मिश्रित रंगों से कैनवस पर बनाये हुए चित्र लेखक के पास हैं।

<sup>६</sup> रायकृष्णदास जी के निजी संग्रह में।

## मथुरा कला में मांगलिक चिह्न

### नीलकण्ठ पुरुषोत्तम जोशी

भारत की कलाकृतियों में प्रतीक चिह्नों का महत्वपूर्ण स्थान है। ये चित्र विशेष प्रकार की आकृतियाँ होती हैं जिनके अपने निश्चित अर्थ स्थिर किये गये हैं। इनमें कुछ का सम्बन्ध देवताओं से तथा कुछ का संप्रदाय विशेष से होता है। कुछ चिह्न केवल मांगल्य के द्योतक होते हैं, और कई संप्रदायों में समान रूप से चलते हैं। प्राचीन भारत के तीन प्रमुख मत अर्थात् ब्राह्मण, बौद्ध और जैन अपने-अपने ग्रन्थों में इन मंगल चिह्नों की विस्तृत तालिकाएँ देते हैं। मथुरा से तीनों मतों की प्रतिमाएँ मिली हैं। इनमें से प्रारम्भिक काल की मूर्तियों पर अनेक रूपों से मांगलिक चिह्नों का अंकन किया गया है। इनमें से कुछ रूपों का समकालीन साहित्य में भी वर्णन मिलता है। प्रस्तुत लेख में मांगलिक चिह्नों के इन्हीं विविध रूपों का विवरण देने की चेष्टा की जा रही है।

#### कला में मांगलिक चिह्नों की परम्परा

कला में मांगलिक चिह्नों के दर्शन हमें मौर्य काल से मिलने लगते हैं। साची की शुंगकालीन कला में एक स्थान पर मंगलमालाएँ दिखलाई पड़ती हैं। इनमें से एक माला में ग्यारह और दूसरी में तेरह चिह्न बने हैं।<sup>१</sup> मथुरा की कलाकृतियों को देखने पर ऐसा लगता है कि कुपाणकाल में आठ मांगलिक चिह्न विशेष प्रिय हो गये थे। इनका सम्मिलित नाम अष्ट मंगल चल पड़ा। कुपाण काल से ही आठ मांगलिक चिह्नों वाली माला अष्टमंगलक नाम से पहिचानी जाने लगी थी।<sup>२</sup> निश्चित रूप से सातवीं शताब्दि तक यह अलंकार प्रचलित रहा क्योंकि महाकवि बाण ने भी इसका उल्लेख किया है।<sup>३</sup> अब प्रश्न यह है कि ये आठ मांगलिक चिह्न कौन-कौन से थे। इसके विषय में कई मतभेद हैं।

ईसवी सन् की प्रारम्भिक शताब्दियों के एक लोकप्रिय बौद्ध ग्रन्थ 'ललितविस्तर' में विशेष अवसरों पर मंगल चिह्नों की कई सूचियाँ गिनाई गई हैं। उदाहरणार्थ भगवान् बुद्ध की हथेलियों पर शङ्ख, ध्वज, मीन, कलश, स्वस्तिक, अकुश व चक्र इन सात चिह्नों के बने होने का वर्णन मिलता है।<sup>४</sup> एक दूसरी सूची में यह सख्या तेरह है। ये चिह्न निम्नांकित हैं<sup>५</sup> — गधोदक से भरा हुआ पूर्णकुम्भ, मयूर, हस्तक या मोरछल, ताल वृक्षक, गधोदक से पूर्ण भृंगार या झारी, विचित्र पडलक या कमल के आकार का पुष्पपात्र, प्रलम्बनमाला या द्वारमध्य में लटकने वाली माला, रत्न-रत्नभद्रा-

<sup>१</sup> मार्शल : मान्यूमेण्ट्स ऑफ साची, प्लेट ३७।

<sup>२</sup> अंगविज्ञा, अष्टमंगलक, पृष्ठ १६३।

<sup>३</sup> वासुदेवशरण अप्रवाल : हर्षचरित का एक अध्ययन, ५, १२०।

<sup>४</sup> ललित विस्तर, अध्याय २१, पृष्ठ : विचित्रा विद्यापीठ प्रकाशन।

<sup>५</sup> वही अध्याय ७, पृष्ठ : ७१।

लंकार, भद्रासन, घण्टा लिये हुए ब्राह्मण, हाथी, घोड़े, रथ और पैदल सिपाही। इसी प्रकार जैनों के एक प्रसिद्ध ग्रन्थ रायपसेणिय सुत्त में मगल चिह्नों की तालिकाएँ मिलती हैं। वहाँ इन्हें मगलभित्ति-चित्र कहा गया है इनमें मुख्यतया निम्नांकित चिह्नों की गणना की गई है—स्वस्तिक, श्रीवत्स, नन्द्यावर्त, एक पात्र को ढूँढ़कर रखा हुआ दूसरा पात्र या वर्द्धमानक, भद्रासन, कलश, मत्स्य और दर्पण<sup>१</sup> ब्राह्मण धर्म के ग्रन्थ भी इस बात में पिछड़े हुए नहीं हैं। इस प्रसंग में एक उदाहरण पर्याप्त होगा। स्कन्दपुराण में पार्वती के विवाह के अवसर पर अंकित मगल चिह्नों की एक लम्बी सूची मिलती है जिसमें सिंह, हंस, मोर, नाग, घोड़े, मृग, द्वारपाल घुड़सवार, चामर, हाथी, फूलों की माला, फूल को हाथ में लिये हुए पुरुष, पताकाएँ, महालक्ष्मी, रथ, नदी, बिल, ऋषि, लोकपाल, सुवर्ण, कलश, रत्ना या केले का वृक्ष, मायामय अर्थात् काल्पनिक बिल, नाग आदि वस्तुओं की गणना कराई गई है। इनमें से कितने ही चिह्न आज भी द्वारों पर अंकित किये जाते हैं।

साहित्य में प्रचुरता से उपलब्ध होने वाले ये मगल चिह्न कला में विशेषतया मथुरा की कुषाणकालीन ईसवी सन् की प्रथम से तृतीय शती तक की कला में बहुलता से दिखाई पड़ते हैं। अध्ययन की सुगमता के लिए इन्हें निम्नांकित वर्गों में बाँटा जा सकता है—

१ महापुरुषों के शरीर पर अंकित मगल चिह्न,

२ आभूषणों में प्रयुक्त मगलचिह्न,

३. पवित्रता एवं महत्ता के द्योतक मांगलिक चिह्न।

#### महापुरुषों के शरीर पर अंकित मांगलिक चिह्न

आचार्य तथा देवताओं के पुरुषोत्तम होने का संकेत करने वाले चिह्न मुख्यतया मांगलिक चिह्न ही हैं। प्रथम बुद्ध मूर्ति को ले। यह प्रसिद्ध ही है कि भगवान् बुद्ध की प्रथम प्रतिमा कुषाणकाल में और वह भी मथुरा में बनी। उसके निर्माण के सिद्धान्त भी समकालीन साहित्य के आधार पर ही स्थिर किये गये थे। 'ललितविस्तर' और 'दिव्यावदान' नामक ग्रन्थों में जो उस समय निश्चित ही विद्यमान रहे, बुद्ध के शरीर पर अंकित चिह्नों का वर्णन मिलता है। उनकी हथेलियों पर अंकित चिह्नों को हम गिना चुके हैं। दिव्यावदान में इनकी हथेलियों को चक्र, स्वस्तिक और नन्द्यावर्त से युक्त बतलाया है।<sup>१</sup> मथुरा से प्राप्त बुद्ध और बोधिसत्व की मूर्तियों की हथेलियों पर चक्र अवश्य बना रहता है (चित्र १)। साथ ही साथ उगलियों के अन्तिम पर्वों पर भी मगल चिह्न बने रहते हैं। उदाहरणार्थ कटारा केशवदेव से मिली हुई सुप्रसिद्ध बुद्ध प्रतिमा में अगूठे पर 'त्रिरत्न' और बाकी सभी उगलियों पर स्वस्तिक बने हैं (चित्र २)<sup>२</sup>। एक दूसरी समकालीन मूर्ति की उगलियों पर स्वस्तिक, श्रीवत्स तथा मीन ये चिह्न विद्यमान हैं (चित्र ३)<sup>३</sup>। इस मूर्ति की शेष उगलियाँ टूटी और घिसी होने के कारण अन्य चिह्नों के विषय में कुछ नहीं कहा जा सकता।

<sup>१</sup> रायपसेणियसुत्त, कण्डिका ६६, पृष्ठ १४५।

<sup>२</sup> स्कन्दपुराण अध्याय २४, श्लोक ६-३०।

<sup>३</sup> जोशी, नीलकण्ठ पुरुषोत्तम : 'हमारी द्वारालंकरण की प्राचीन परम्परा', 'आज' दिनांक १-१२-६२ वाराणसी।

<sup>४</sup> दिव्यावदान, ३ वेत्रेयावदान, पृष्ठ ३४।

<sup>५</sup> मथुरा संग्रहालय, मूर्तिसंख्या ए—१।

<sup>६</sup> वही, मूर्तिसंख्या १८८।

इन मूर्तियों के पैरों के तलुओं पर हाथों के समान त्रिरत्न और चक्र अवश्य बने रहते हैं। लखनऊ संग्रहालय में प्रदर्शित एक बोधिसत्व प्रतिमा के पैरों पर चक्र के साथ श्रीवत्स चिह्न भी बना है। तीसरा चिह्न जो कदाचित् त्रिरत्न रहा हो, अब अस्पष्ट हो गया है।<sup>१९</sup> इसी प्रकार पैरों की उंगलियों के अन्तिम पर्वों पर कहीं-कहीं स्वस्तिक<sup>२०</sup> तथा कहीं स्वस्तिक के साथ अन्य चिह्न भी विद्यमान रहते हैं (चित्र ३)।<sup>२१</sup>



चित्र-१



चित्र-२



चित्र-३



चित्र-४

बुद्ध मूर्तियों के समान कुषाणकालीन माथुरी कला की जैन तीर्थंकरों की प्रतिमाओं पर भी मंगलचिह्नों के दर्शन होते हैं। इन मूर्तियों की एक विशेषता उनके वक्षस्थल के मध्य में बना हुआ श्रीवत्स का चिह्न है। स्थान, काल और कलाकार के भेद से इस चित्र की कई प्रकार की आकृतियाँ मिलती हैं। तीर्थंकरों की हथेलियों पर चक्र तथा पैरों के तलुओं पर त्रिरत्न और चक्र इस काल में अपरिहार्य रूप से मिलते हैं। जहाँ तक उंगलियों पर बने हुए चिह्नों का सम्बन्ध है बौद्ध मूर्तियों की अपेक्षा तीर्थंकर प्रतिमाओं में ये चिह्न कम मिलते हैं। राजकीय संग्रहालय, लखनऊ के पुरातत्त्वविभाग में प्रदर्शित तीर्थंकर प्रतिमाओं में केवल तीन ही ऐसी हैं जिनके पैर की उंगलियों पर मंगल चिह्न दिखाई पड़ते हैं। इनमें एक प्रतिमा (जे-१६) में हाथ के अंगूठे पर त्रिरत्न और मध्यमिका पर स्वस्तिक बना है। दूसरी (जे-१७) पर अंगूठे का त्रिरत्न अस्पष्ट है पर शेष चिह्न घिसे या टूटे हैं। तीसरी प्रतिमा (जे-१०) के हाथों पर चिह्नों

<sup>१९</sup> लखनऊ संग्रहालय, मूर्तिसंख्या बी १८।

<sup>२०</sup> वही, मूर्तिसंख्या बी २।

<sup>२१</sup> मथुरा संग्रहालय, मूर्तिसंख्या ए—२४।

के धूमिल अवशेष भर विद्यमान हैं। प्रथम उल्लेखित दोनों मूर्तियाँ क्रमशः सन् १२३ व १२६ में स्थापित हुई थी।

तीर्थंकर प्रतिमाओं में पार्श्वनाथ की मूर्तियाँ विशेष प्रकार की होती हैं। उनके मस्तक पर सर्पफणा बनी होती है जिसमें बहुधा सात सर्पमुख बने रहते हैं। कुषाणकालीन पार्श्वनाथ की मूर्तियों में सर्पमुखों पर ऊपर की ओर मांगलिक चिह्न भी बनाये जाते थे। इस पद्धति का सबसे सुन्दर उदाहरण मथुरा संग्रहालय की एक प्रतिमा है जिसमें श्रीवत्स, पूर्णकुम्भ, स्वस्तिक, मत्स्य, त्रिरत्न तथा शरावसपुट या वर्धमान के दर्शन होते हैं।<sup>15</sup>

इस कला के लोक धर्म का एक प्रधान अंग नाग पूजन था। विशेषतया मथुरा में नागपूजा के अनेक प्रमाण मिलते हैं। यहाँ पर नागों की दो प्रकार की मूर्तियाँ बनी—एक व जो शुद्ध नाग रूप में थी और दूसरी वे जो नराकार थी पर उनके मस्तक पर सर्पफणा बनाई जाती थी। इन मूर्तियों में प्रथम प्रकार की नाग मूर्तियों में कभी कभी मंगल चिह्नों का उपयोग किया गया है। उदाहरणार्थ मथुरा संग्रहालय की एक नाग मूर्ति की फणा पर (संख्या ४०-२८८६) त्रिवर्तुल व 'हुनीस्तिकिल' चिह्न बने हैं। इसी प्रकार समकालीन पुरवाकार नाग मूर्तियों में विशेषतया



चित्र-५

सर्पबंध या बलराम की मूर्तियों में देवता के मस्तक को आवृत करनेवाली सर्प फणाएँ मांगलिक चिह्नों से अलंकृत हैं। यहाँ हम स्वस्तिक, श्रीवत्स आदि चिह्नों के दर्शन होते हैं। (चित्र ४)<sup>16</sup>

### आमूषणों में प्रयुक्त मंगल चिह्न

ललितविस्तर में कुमार सिद्धार्थ के मस्तक के केशों का वर्णन करते समय बुद्ध ज्योतिषी असित द्वारा बालक के केश कलाप पर श्रीवत्स, स्वस्तिक, और नन्द्यावर्त चिह्नों के होने की बात कही गई है।<sup>17</sup> मूर्तिकला में इस तथ्य का प्रत्यक्षदर्शन बुद्ध और बोधिसत्व की प्रतिमाओं में नहीं होता पर शुंगकालीन मिट्टी की प्राचीन स्त्री मूर्तियों में अवश्य होता है।<sup>18</sup> उनके खूब सजे सजाये केश सभार में एक ओर या दोनों ओर श्रीवत्स, चक्र, अकुश आदि दिखलाई पड़ते हैं। स्पष्ट है कि ये आमूषण विशेष ही होंगे।

भरहुत, साजी व मथुरा की कला कृतियों में रमणियों की शरीर यष्टि पर ऐसे कितने ही

<sup>15</sup> मथुरा संग्रहालय, मूर्तिसंख्या बी ६२ लखनऊ संग्रहालय, मूर्तिसंख्या जे ३६।

<sup>16</sup> मथुरा संग्रहालय, मूर्तिसंख्या १४-१५, ४३६।

<sup>17</sup> ललितविस्तर, अध्याय ७, पृष्ठ ७५।

<sup>18</sup> मथुरा संग्रहालय।



आभूषण दिखलाई पड़ते हैं जिनमें अभिप्रायो के रूप में मंगल चिह्नो का प्रयोग हुआ है। इनके कण्ठाभरणों में बलय एवं ककणो के सिरों पर, मेखलाओ के कुंदों पर तथा कठुलो में त्रिरत्न का खूब प्रयोग हुआ है।

### पावित्र्य के द्योतक चिह्न

कभी वस्तुओं को मंगलमयी बनाने के लिए अथवा उनकी महत्ता और प्रभाव को बढ़ाने के लिए उनमें मंगल चिह्न जोड़ दिये जाते थे। उदाहरणार्थ साची की कलाकृतियों में तलवारों के कोशों पर अलकरण के रूप में त्रिरत्न का उपयोग हुआ है।<sup>१०</sup> इसी प्रकार पात्रों के अलकरणों के लिए मांगलिक चिह्नो का उपयोग होता था। राजघाट, वाराणसी की खुदाई में एक ऐसा पात्र-खण्ड मिला है, जिस पर बड़े ही सुन्दर ढंग से मांगलिक चिह्न बनाये गये हैं। मथुरा संग्रहालय में भूतेश्वर से प्राप्त एक यक्षी की मूर्ति के हाथ में जो आसव-घट दिखलाया गया है उस पर त्रिरत्न और पद्मदल के दर्शन होते हैं।

वास्तु कला ने भी मांगलिक चिह्नों को प्रश्रय दिया। अशोक की मौर्यकालीन कृतियों से आज तक अभिप्रायो के रूप में मांगलिक चिह्न व्यवहृत हुए हैं। जहाँ तक माथुरी कला का सम्बन्ध है, उस प्रकार के चिह्न सर्वप्रथम हमें यहाँ से मिले हुए महाक्षत्रप के लेखांकित स्तम्भशीर्ष पर दिखलाई पड़ते हैं। यहाँ हमें त्रिरत्न के दर्शन होते हैं। द्वार-स्तम्भ या साधारण स्तम्भों पर मांगलिक चिह्नो का अकन कुपाण काल की लोक प्रिय पद्धति थी। अबनक ऐसे कितने ही लेखांकित चिह्नो के नीचे वाले भाग या कुम्भ मिले हैं जिन पर त्रिरत्न, स्वस्तिक, शङ्ख और श्रीवत्स बने हैं।<sup>११</sup> यहाँ पर इन्हें पुष्पमालाओं के अलकरणों में बड़ी चतुरता से परिचाया गया है। इनके अतिरिक्त पूजनार्थ बचे हुए खभो या चैत्यस्तम्भों पर ये चिह्न अवश्य ही दिखलाई पड़ते हैं। मथुरा की एक कलाकृति में जिसे 'आयागपट्ट' नाम से पहचाना जाता है चक्र और त्रिरत्न से अंकित चैत्यस्तम्भ दिखलाये गये हैं।<sup>१२</sup> घरों की छतों पर लगे शिखरों को भी त्रिरत्न से अंकित करने की पद्धति मथुरा कला कृतियों में दिखलाई पड़ती है।<sup>१३</sup>

खभो के अतिरिक्त ईंटों को भी इन अलकरणों से शोभित किया जाता था। मथुरा के पुरातत्त्व संग्रहालय में ऐसी कई ईंटें सुरक्षित हैं, जिन पर बड़े ही सुन्दर ढंग से स्वस्तिक, त्रिरत्न, पूर्णकुम्भ, श्रीवत्स आदि चिह्न उकेरे गये हैं।<sup>१४</sup> कुछ विद्वानों का अनुमान है कि कभी ये ईंटें मथुरा के कुपाणकालीन राजप्रासादों की गोभा बढ़ाती होगी।

पूर्णकुम्भ और उससे ऊपर आनेवाली कमललता एक बहुत ही लोक प्रिय मांगलिक चिह्न

<sup>१०</sup> मथुरा संग्रहालय।

<sup>१०</sup> कनिष्ठम : मिलता, टोपस्, प्लेट ३३, फिगर्स २, ३।

<sup>११</sup> मथुरा संग्रहालय, मूर्तिसंख्या ११, १५१।

<sup>१२</sup> मथुरा संग्रहालय, मूर्तिसंख्या पी—२३।

<sup>१३</sup> लखनऊ संग्रहालय, मूर्तिसंख्या बी—१०८।

<sup>१४</sup> मथुरा संग्रहालय, मूर्तिसंख्या बयू० २।२४—वही, मूर्तिसंख्या १७—१३४३।

<sup>१५</sup> वही, मूर्तिसंख्या—जीवत्स—१८.१४६४; चक्र—१८—१४६६; त्रिरत्न—१८—१४६४।

रहा है। अग्निपुराण के अनुसार यह अभिप्राय स्वयं श्री लक्ष्मी का प्रतीक है। इसके उपयोग का इतिहास शुंगकाल से प्रारम्भ होता है और आज तक अक्षुण्ण रूप से चला आता है। मथुरी कला के द्वार-स्तम्भों पर इसके भी उदाहरण प्राप्त होते हैं।<sup>१५</sup>

ऊपर गिनाने गये स्थलों के अतिरिक्त अन्यत्र भी मांगलिक चिह्नों का प्रयोग हुआ है जिसमें सबसे अधिक उल्लेखनीय वे विशाल छत्र हैं जो कभी बुद्ध और बोधिसत्व प्रतिमाओं की शोभा बढ़ाते थे। इन पाषाण छत्रों पर मांगलिक चिह्नों की पातें सजाई गई हैं। सारनाथ (वाराणसी) के संग्रहालय में रखा हुआ बोधिसत्व का विशाल छत्र जो मथुरा कला की ही देन है, स्पष्ट और भव्य आकार के मांगलिक चिह्नों से अलंकृत है। मथुरा के संग्रहालय में ऐसा ही एक वर्गाकार खण्डित छत्र है।<sup>१६</sup> उस पर स्वस्तिक, पङ्कज या कमल के आकार का पुष्पपात्र, एवं लङ्कुओं से भरा पूर्ण पात्र भी स्पष्ट रूप से विद्यमान है। इस प्रकार के मंगल भित्ति-चित्रों से युक्त छत्रों का वर्णन रायपसेनिय सुत में मिलता है।<sup>१७</sup>

यहाँ कनिष्ठिका पर शङ्ख उसके बाद क्रम से श्रीवत्स, मीन युग्म व स्वस्तिक बने हैं। अगूठा टूट गया है इसलिए उस पर का चिह्न अज्ञात है। कदाचित् वह निराल रहा हो जैसा कि हाथों के अंगुष्ठों पर दिखाई पड़ता है।

इस प्रकार यह स्पष्ट हो जाता है कि ईसवी सन् की प्रारम्भिक शताब्दियों में भी समाज में मांगलिक चिह्नों का किन्ना बोल वाला था। प्रस्तुत लेख में केवल मथुरा की सामग्री पर वह भी मुख्यतः कुषाणकालीन सामग्री पर विचार किया गया है। भरहुत, सांची, अमरावती, गोली, अजंता, नागार्जुनीकोडा आदि स्थानों की प्राचीन कला इस विषय पर बहुत अधिक प्रकाश डालती है। विशेषतया समकालीन साहित्य के साथ किया गया इस सामग्री का अध्ययन सजीव और सागोपांग चित्र उपस्थित करेगा।

<sup>१५</sup> वही, मूर्तिसंख्या ५७४४४७।

<sup>१६</sup> वही, मूर्तिसंख्या २७४४।

<sup>१७</sup> रायपसेनिय सुत, कण्डिका १०६, ५—१७८—६।

## सैन्धव स्थापत्य

### पृथ्वीकुमार अमवाल

सिन्धु की घाटी में ताम्रप्रस्तरयुगीन सभ्यता के अवशेषों की खोज से भारतीय संस्कृति, साथ ही कला, के इतिहास में एक नया रोचक अध्याय जुड़ा। यद्यपि प्रागैतिहासिक संस्कृति के अवशेष सारे भारत में बिखरे हैं, किन्तु सैन्धव सभ्यता की सामग्री का प्रामाण्य और लंबी परम्परा मिलती है। सिंध के लरकाना जिले में लरकाना से २५ मील दूर दक्षिण की ओर स्थित मोहेंजोदड़ो (सिंधी, मोया-जो-दड़ो, अर्थात् मृत्तकों का टीला) नामक बृहत् के ऊपरी हिस्से पर दूसरी-तीसरी शती ईसवी के एक बौद्धस्तूप तथा बिहार की खुदाई के दौरान १९२२ में श्री राखालदास बघोपाध्याय को बौद्ध-वास्तु के नीचे कुछ ऐसे अवशेष मिले, जिनके प्रागैतिहासिक स्वरूप को उन्होंने तत्काल पहचानते हुए लोगों का ध्यान उस ओर खींचा। प्रायः एक वर्ष पूर्व १९२१ में भारतीय पुरातत्त्व विभाग की ओर से पंजाब के मॉन्टगोमरी जिले में हड़प्पा में भी खुदाई की गई थी। हड़प्पा के खण्डहरों से पशु-आकृतियों तथा अज्ञात लिपि में लिखे लेख युक्त टिकरे सर अलेक्जेंडर कनिंघम को मन् १८६१ में मिले थे और उनके बाद भी प्रायः पाए जाते रहे थे। उनकी अत्यन्त प्राचीन तिथि के बारे में प्रायः विचार प्रकट किया जाता था। हड़प्पा, जिसकी पहचान ऋग्वेद के 'हृग्यूपिया' में असम्भाव्य नहीं जान पड़ती तथा मोहेंजोदड़ो के क्रमिक तथा व्यवस्थित उत्खनन से जिस सभ्यता का स्वरूप सामने आया वह समय की दृष्टि से मिल और सुमेर की प्रागैतिहासिक सभ्यताओं के समकक्ष और विस्तार तथा कलासाधना की दृष्टि से कहीं बड़ी-बड़ी थी।

बलूचिस्तान तथा सिंध प्रदेशों के विस्तृत पुरातात्विक सर्वेक्षण और केन्द्रित उत्खनन से इस सभ्यता से सबद्ध साठ से भी ऊपर अन्य स्थल सामने आए, जहाँ से अनेक महत्वपूर्ण अवशेष प्राप्त हुए। यद्यपि इनमें से अनेक छोटे पहाड़ी कस्बों तथा गाँवों से अधिक नहीं हैं, किन्तु उनमें हड़प्पा-मोहेंजोदड़ो की सुसंस्कृत नागरिक सभ्यता का छिट-पुट उत्कलन रोचक और महत्वपूर्ण है। स्वतंत्रता प्राप्ति के बाद भारतीय पुरातत्त्व-विभाग की बीकानेर में घग्घर की शुष्क तलहटी में २५ से अधिक और नीचे सौराष्ट्र में उतर कर (रगपुर-लोथल आदि) समकक्ष स्थलों की उत्साहवर्धक शोध तथा खुदाई से हड़प्पा-सभ्यता का जितना देशगत विस्तार सामने आया है, वह भिन्न में नील नदी के किनारे तथा दजला-करात नदियों के काँठों की सभ्यताओं से कहीं अधिक है।

हड़प्पा और मोहेंजोदड़ो सिंधुघाटी की प्रागैतिहासिक ताम्रप्रस्तरयुगीन सभ्यता के दो प्रमुख नगर केन्द्र थे, जिनमें पहला पंजाब के मॉन्टगोमरी जिले में रावी की एक प्राचीन धारा पर बसा स्थान है, और जो इस सभ्यता के प्रसार का उत्तरी केन्द्र था। मोहेंजोदड़ो सिंध में इस सभ्यता की पश्चिमी रजधानी थी। इसका फैलाव शिमला की पहाड़ियों के निचले हिस्से में बसे रूपड़ से लेकर अरबसागर (महोदधि) के किनारे सुटकागनडोर तक था। इतना ही नहीं खुदाई में पूरब की ओर इसका विस्तार

मेरठ जिले में उखलीना तथा दक्षिण की ओर काठियावाड़ में रगपुर, लोधल, सोमनाथ, (जिला हलार) आदि तथा आगे नर्मदा तथा ताप्ती के मुहाने के पास खम्भात की खाड़ी तक पाया गया है। रूपड से लेकर सुटकागनडोर और हडप्पा से लेकर भगतराव तक की दूरी १००० मील से भी अधिक है और प्रसार के विस्तृत प्रदेश की दृष्टि से सिन्धु सभ्यता मित्र की नील घाटी की सभ्यता से तुलनीय है, जिसका अधिकतम विस्तार ५०० मील से कम ही है।

इतने विस्तृत अवशेषों के बावजूद भी संघब सभ्यता की तिथि के सम्बन्ध में कोई निश्चित सर्वमान्य मत नहीं प्रतिपादित हो सका है। समय-निर्णय का मुख्य आधार मेसोपोटामिया के पूर्व-निहामिक नगरों से ईसा पूर्व की तीसरी सहस्राब्दी के परवर्ती भाग और दूसरी सहस्राब्दी के प्रारम्भिक भाग में भारत से ज्ञात होने वाले सम्पर्क का समुचित निर्णय रहा है। श्री गैड महोदय ने १९३२ में ब्रिटिश संग्रहालय में समूहीन विशेषतः ऊर से प्राप्त सिधुशैली की सीलों की ओर विद्वानों का ध्यान आकषिप्त करने हुए इसे विचार का विषय बनाया। किश, सूसा, लघश, उम्मा, तल्ल-अस्मर से प्राप्त आठ तथा दो-अज्ञात-उद्गम वाली पूर्वसूचित सीलों के साथ-साथ ऊर की तथा ३ अन्य ज्ञात सीले मिल कर २६ या ३० की एक प्रभावशाली अध्ययन-सामग्री प्रस्तुत करती है। इनमें से कम से कम १२ ऐसी हैं, जिनके सम्बन्ध में पुरातात्विक तिथिक्रम का साक्ष्य प्राप्त है और जिनमें से ७ अक्काद राजा साग्योन के काल की हैं, जिसका समय २४०० ई० पू० निश्चित किया जाता है। एक पूर्वसाग्योन काल तथा ४ साग्योन परवर्ती मानी गई हैं। अतः सिन्धुसभ्यता का समकक्ष समय २५०० ई० पू० के आसपास रखा जाना कठिन नहीं, जिसका प्रसार १५०० ई० पूर्व तक है। इसकी पुष्टि में श्री ह्लीलर ने हडप्पा की एक विषमकोणसमचतुर्भुजाकार सील तथा चनहुदडो की हडप्पा-परवर्ती काल की एक सील की ओर ध्यान दिलाया है, जिस पर बनी हुई गिडाङ्कित सूसा (ल० २४०० ई० पू०) तथा उत्तरी सीरिया के तल्लब्रक (ल० २१०० ई० पू०) में मिलने वाले अकनो की भांति है। इसके अतिरिक्त उन्होंने सिन्धु तथा मेसोपोटामी सभ्यताओं में परस्पर तुलनीय हड्डी, मिट्टी, धातु की वस्तुओं के उदाहरण दिए हैं, जिनके लिए द्रष्टव्य, उनकी पुस्तक 'सिन्धु सभ्यता' (दि इडस सिविलिजेशन, पृष्ठ ८४ से आगे)।

यह निकर्ष निश्चय ही सिन्धु सभ्यता को, जिनमें भारतीय इतिहास तथा कला की प्राचीनता को २००० वर्ष पूर्व पहुँचाया, विश्व की प्रागैतिहासिक सभ्यताओं के तिथि-तारतम्य में निदिष्ट स्थान देता है। किन्तु सिन्धु सभ्यता के अपने महान् विस्तार के अन्तरंग क्रम के लिए दूसरा दृष्टिकोण ही सहायक है। विद्वानों ने वैदिक सभ्यता में सिन्धु सभ्यता के सूत्रों को ढूँढा है और निःसंदेह वह अध्ययन काफी शोध-पूर्ण होते हुए वैदिक सभ्यता को समवर्ती पुरातात्विक अवशेष और सिन्धु अवशेषों को समकालीन (?) भाषा प्रदान करता है। किन्तु प्रायः यह मान्यता है कि ये भिन्न-भिन्न सस्कृतियों के घोनक हैं अर्थात् आर्य एवं अनार्य। कभी-कभी सिन्धु सभ्यता के विध्वंस का श्रेय वैदिक आर्यों को ही दिया जाता है।

हडप्पा और मोहेजोदडो उत्तम नगर-विन्यास के नमूने हैं और ऐसा लगता है कि दोनों का निर्माण दुर्ग या पुर के रूप में हुआ था और वे दो बड़े नगर-क्षेत्रों के रूप में बसे थे। इनकी भूमिसूच्य रूपरेखा में प्रायः समानता है। इनमें से प्रत्येक का विस्तार मोटे तौर पर लगभग ३ मील से अधिक और एक जैसा था। एक रावी के दक्षिण तथा दूसरा सिन्धु के पश्चिमी किनारे पर बसा होने पर भी दोनों नगरों का सामान्य रूप उत्तर से दक्षिण की ओर ही मिला है। दोनों ही नगरों में किले-

बन्दी या परकोटे का प्रमाण है। यह दुर्ग या गढ़ी समानान्तर चतुर्भुज आकार में निचले शहर से हटकर पश्चिम की ओर है। (४००-५०० गज उत्तर-दक्षिण तथा २००-३०० गज पूर्व-पश्चिम, और अधिकतम वर्तमान ऊँचाई ४०)। सम्भवतः इसमें राजकीय या शासनिक सत्ता का निवास था और जिसके उपयोग के लिए विशाल आकार वाले भवनो के अवशेष प्रायः इसी के भीतर मिले हैं। यह किलेबन्दी मोहेजोददो में नगर के ही, जिसका सूत्रमापन की दृष्टि से मुख्य सड़कें विभिन्न खण्डों की घेरी हुई बर्गीकरण करती हैं, एक वर्ग में है। हड़प्पा में भी ऐसी ही रूपरेखा अनुमित है। स्पष्ट है कि इनका निर्माण पहले से सोची-समझी और अव्यस्त योजना प्रणाली पर हुआ था, जिसका फल सड़को की सुव्यवस्थित रचना और उनपर मकानों की योजना में और भी प्रशसनीय है। कालीबंगा में प्राप्त ऐसी ही समानान्तर विन्यास-प्रणाली एक और उदाहरण जोड़ती है। इसमें सन्देह नहीं कि सिन्धुघाटी के अवशेषों से जो 'पुर' का ढाँचा सामने आया है वह नगर-विन्यास की कला का जन्मकारी नमूना है और समकालीन सभ्यताओं में अपना जोड़ नहीं रखता।

यद्यपि हड़प्पा अवशेषों को वर्षों तक ईंट के खोजियों ने पहले ही इस बुरी तरह उधेड़ दिया था कि वहाँ की खुदाई में व्यवस्थित सामग्री का अभाव रहा, किन्तु मोहेजोददो में नगर-मापन की श्रेष्ठता और सुसंगठित योजना का पूरा चित्र प्राप्त होता है। हड़प्पा की अपेक्षा मोहेजोददो छोटा नगर था, फिर भी इसका क्षेत्र एक वर्ग मील से अधिक है। सम्भव है यह आकार में और बड़ा रहा हो, जिसके फैलाव के चिह्न सिन्धु के बालू के नीचे दबे जान पड़ते हैं। यह मार्कों की बात है कि हड़प्पा से प्राप्त कुछ परवर्ती वस्तुओं के अतिरिक्त दोनों नगरों के अवशेष प्रायः एक-से हैं। मोहेजोददो में २० से लेकर ७० फुट ऊँचे ढूँहों की खुदाई में पानी की सतह तक अवशेषों की ७ तर्हें मिली हैं, जिनमें ऊपर की तीन परते उत्तर युग, बीच की तीन मध्ययुग और अन्तिम सातवीं पूर्व युग की हैं। समय के दौरान सिन्धु की तलहटी के स्तर में २० फुट या अधिक ऊँचाई आ जाने के कारण यह सम्भव नहीं हो सका कि सातवीं परत के नीचे सभ्यता के प्राचीनतम स्तर तक पहुँचा जा सके। यह एक सामान्य धारणा है कि हड़प्पा का समय कुछ पुराना है यद्यपि इसके लिए हमारे पास साक्ष्य का अभाव है। सम्भवतः अन्तिम विघटन के पूर्व इन विभिन्न स्तरों में नगर के कई बार बाढ़ या किन्हीं आकस्मिक कारणों से तात्कालिक उच्छेद की लगभग आठ सौ वर्षों की कड़ानी छिपी हुई है फिर भी यह एक ग्लान्य तथ्य है कि वास्तुविद्याचार्यों ने पहली बार जो समझ-बूझ नगर विन्यास की आधार शिला रख दी थी, उसके प्रति निर्माताओं की श्रद्धा ज्यों की त्यों बाद में भी बनी रही। उस व्यवस्था का उल्लंघन नहीं किया गया और घरों आदि के निर्माण में सड़को-बीथियों को बनाकर उसका रूप आद्यतन नहीं बिगड़ा। फिर भी, अन्तिम काल में इस नियम के प्रति उपेक्षा के उदाहरण इसके अपवाद हैं।

मोहेजोददो के अवशेषों में ज्ञात होता है कि सारे नगर में सड़कों का जाल-सा बिछा था। महापथों और पथों के निर्धारित सयोजन के कारण शहर अनेक मुहल्लों में विभक्त था। सड़कें बिल्कुल सीधी और एक दूसरे को समकोण पर काटती हैं। हवा का रुख दक्षिण और पश्चिम से उत्तर और पूर्व की ओर होने से सड़कों का विन्यास यथावत् किया गया था। मुख्य राजमार्ग जो, उत्तर से दक्षिण को है, ३३ फुट तक चौड़ा पाया गया है। उस पर कई गाड़ियाँ एक साथ चल सकती हैं। पूर्व से आने वाला दूसरा महापथ उसे नगर के दक्षिणी भाग की ओर हट कर काटता है जहाँ एक प्रशस्त चतुष्पथ था जो किसी भी आधुनिक महानगर के चौराहे से तुलनीय है। अन्य सड़कों

कम चौड़ी ओर १६' से ६' तक है, जिन्हें ४' तक की गलियाँ मिलाती थी। यद्यपि सड़कों पर ईंटों के बिछाने की प्रथा नहीं थी, किन्तु बीच में बहने वाली नालियाँ पक्की बनती थी और उनकी सफाई का भरपूर ध्यान रखा जाता था। बँटे हुए वर्गाकार और आयत मुहल्लों का एक स्वतन्त्र अस्तित्व सार्वजनिक कुएँ तथा निजी जल-प्रणाली से स्पष्ट है।

उचित स्थलों पर कूड़ेदान की भी व्यवस्था है। सर्वोपरि नालियों का सुन्दर ढबन्ध है, जो तागरिकों की स्वास्थ्यप्रियता का प्रमाण है। ये सब जगह ईंटों के पटाब से चूने-मिट्टी की सहायता से पक्की बनी हैं। चौड़ी नालियों के ढकने में बड़ी ईंटें अथवा पत्थरों का प्रयोग है। बड़े नाले २' तक गहरे तथा छोटी नालियाँ २" से १८" तक गहरी पाई गई हैं।

वीथियों और गलियों के किनारे तरतीबवार दोनों ओर मकान बनाए गए थे। दर्शक भवन-निर्माण कला की सादगी और प्राजलता से चौक उठता है। मकान कहीं भी आगे निकल कर रास्ता नहीं छेकते। चौराहे के मोड़ों पर बने भवनों के कोने चिसे हुए मिले हैं। अनुमान है कि या भारवाही पशुओं की रगड़ से चिसे होंगे या इसका ध्यान रख कर मूलतः ऐसे ही बनाए जाते थे। भवनों के प्रवेश-द्वार संकरी गलियों की ओर खुलते हैं। यह व्यवस्था एकान्त तथा सुरक्षा के ध्यान से की जाती थी। ये आपस में सटे बने हैं, पर कभी-कभी दो मकानों के बीच फुट-थर की जगह छाड़ी गई है। इन संकरी गलियों की परम्परा हमारे देश में अनजानी नहीं है। आज भी प्राचीन नगरों में यह देखा जा सकता है कि विशाल भवनों के स्नानागार प्रायः गलियों या मार्गों की तरफ ही होते हैं। भवनों की दीवारें इतनी शक्तिशाली और मोटी होती थी कि वे दो या तीन तीन छतों का बोझ वहन कर सकती थी। दीवारों में समचतुर्भुज अथवा चतुर्भुजाकार छिद्र स्पष्ट व्यक्त करते हैं कि छतों के निर्माण के लिए धरने तथा बल्लियों का प्रयोग किया जाता था, जिन पर सरकन्डे फैला कर मिट्टी की मोटी तह बिछा दी जाती थी। ऊपरी मजिल पर चढ़ने के लिए सीढ़ियाँ भी मिली हैं, किन्तु वे १५" ऊँची और केवल ५" ही चौड़ी हैं। सिंध निवासी सोपानश्रेणी के अनिरिक्त लकड़ी की सीढ़ी भी काम में लाते रहे होंगे। यद्यपि मकानों की छत कहीं भी अवशिष्ट नहीं मिली, किन्तु वह और ऊपरी मजिल लकड़ी की बनती रही होगी।

औसतन मकान ३०' × २७' के होते थे और विशेष भवन इसके प्रायः दुगुने। यह महत्वपूर्ण बात है कि सिन्धु-सभ्यता के भवनों में आगन एक प्रमुख तत्व था, जिसके तीन ओर कक्षों का निर्माण होता था और एक तरफ प्रवेश मार्ग था। यह विशेषता आज तक भारतीय परम्परा के भवनों के लिए सही उतरती है, जहाँ रोशनी धूप तथा खुली हवा का घरो में प्रबन्ध स्वास्थ्य के लिए अत्यावश्यक है। आगन के तीन ओर बने हुए कमरों में रसोई, स्नानागार भी सम्मिलित है। किन्हीं घरों में शौचालय का अस्तित्व भी ज्ञात होता है। साधारण परिवार के दो कक्षों के मकान से लेकर विशालतम भवनों में तीस कक्ष तक दृष्टिगत हुए हैं।

प्रकाश की व्यवस्था दरवाजों से ही की जाती थी। परन्तु कतिपय साक्ष्य जालीदार वातायनों के भी अवशेष हैं। यद्यपि लकड़ी से बने किबाड़ों का कोई अस्तित्व नहीं मिला है, किन्तु यह कहना सम्भव नहीं कि सिन्धु घाटी के निवासी गृहों में सुरक्षा का ऐसा साधन नहीं प्रयुक्त करते थे। औसतन द्वार ३'-४" चौड़ा तथा दुगुना ऊँचा है। विशाल भवनों के द्वार अपवाद स्वरूप हैं। उदाहरणतः २७'-१०" चौड़े द्वार के अवशेष प्राप्य हैं। दम्भे बन्द करने का तरीका ब्योडे से रहा होगा जो कि आज तक प्राचीन भारतीय घरों में देखा जाता है।

भोजन बनाने के लिए सैन्धव निवासी आगन का प्रयोग करते रहे होंगे। रसोई के लिए एक कक्ष भी लिया जा सकता था। विशाल इमारतों में एक कक्ष में पाकशाला ज्ञात होती है, जिसमें बून्हों के लिए ईंटों की नालियाँ बना देते थे। उनमें ईंधन लगाते थे। एक विशाल भवन में दीर्घाकार तदूर भट्टी का अवशेष प्राप्त होता है, जो इस बात की स्पष्ट रूप से बताता है कि सिन्धु के लोग भी मैसोपोटामिया के वासियों की भाँति भट्टियों का प्रयोग करते थे। आज-तक पश्चिमी भारत तथा पंजाब में इसका प्रचलन है। किन्हीं अनुमित रसोइयों में जमीन में गड़े मृत्पात्र मिलते हैं, जो गन्दे पानी के लिए रहे होंगे।

बड़ी सड़कों की ओर ईंटों से चिनी हुई भीतें १८' की मिली हैं, जबकि गलियों में उनकी ऊँचाई २५' तक निकाली गई है। कारण मध्यतः सिन्धु प्रदेश में घनघोर वर्षा का होना था, जिसने खुली सड़कों को और अधिक क्षति पहुँचाई होगी। जैसा कि ऊपर कहा गया है, ये दीवारें दृढ़ता से होती हैं कि इन पर ऊपरी मजिलों की व्यवस्था बहुत सुचारु हो सकती थी। चिनाई का ढग एकदम सीधा था। बाहरी ओर भिनियाँ बिलकुल सादी हैं और भीतर भी सुधालेप या पलस्तर बिखले ही हैं। कमरों के फर्श मिट्टी कूट कर कच्चे ही बने थे।

इसके विपरीत स्नानागार, जो कि प्रायः प्रत्येक घर में पाया गया है, पक्के गच्च वाले थे, जिसकी जुड़ाई तथा गारे-चूने की लिप्राई ऐसी है कि एक बून्द पानी भी नहीं रिस सकता। कहीं-कहीं सेलखड़ी या खक्खड़ चूने का प्रयोग भी मिलता है। फर्श एक तर्फ को ढाला रक्खा जाता था। ये स्नानागार प्रायः जनपथों की ओर होते थे। इसका कारण स्पष्ट है। इससे स्नान आदि में प्रयुक्त जल सरलता से स्नानकक्ष से बाहर किया जा सकता था। कतिपय अवशेषों में प्राप्त सडास या शौचागार का स्थान प्रायः स्नानकक्ष तथा गली की ओर की दीवार के बीच में ज्ञात होता है। इसमें भी चौरस पक्के फर्श का अस्तित्व था।

इसके जोड़ की 'प्रणाली व्यवस्था' है। गन्दे पानी के निकास के लिए समुचित प्रबन्ध दृष्टि-गोचर होता है। ऊपरी मजिल से वर्षा तथा स्नानागार आदि के पानी के गिरने के लिए पक्के परनाले हैं, जो नीचे की घर के भीतर से आने वाली छोटी मोरियों के साथ मिल कर एक नाली द्वारा मुहल्ले के नाले से जुड़े थे। नालियों और मोरियों की ईंटें भी इस प्रकार बिछाई जाती थी कि उनमें पानी मरने की सम्भावना न रहे। वस्तुतः घर के पानी के निकास की इतनी वैज्ञानिक व्यवस्था तत्कालीन सभ्यताओं में क्या बाद की १८वीं सदी तक की ससार की किसी नगरी में भी अलभ्य है। सफाई की दृष्टि से ढकी नालियों की सामयिक सफाई के लिए पूर्वनिश्चित प्रबन्ध था। वर्षा तथा घर की मोरियों से आया गन्दा जल सीधा सड़क की नालियों में नहीं जा मिलता था अपितु पहले मोरी घर से निकल कर एक गड्ढे या गर्त में गिरती थी और फिर जल मार्ग के प्रमुख नालों से मिलता था। इससे कूड़ा-करकट जाकर गड्ढों में बैठ जाता था, जिनकी सफाई नियमित रूप से सम्भव थी। फलतः बिना किसी अवरोध के प्रमुख प्रणाली कार्यरत रहती थी। बड़ी तथा लम्बी नालियों की सफाई के लिए 'मैनहोल' भी हैं, जो ढक्कनों से ढके रहते थे। सीमान्तों पर नगर का गन्दा पानी जाने के लिए विशाल नाले ढाई फुट चौड़े तथा ४ से ५ फुट ऊँचे हैं, जिनको ढकने के लिए ढोडिया या पट्टेदार मेहराब की चिनाई काम में लाई गई है।

नालियों की ही भाँति मोहँजोदड़ों की जल व्यवस्था अत्यन्त प्रगल्भीय तथा उच्चकोटि की

है। प्रत्येक गली में एक सार्वजनिक कुआँ होता था। इतना ही नहीं प्रायः प्रत्येक अच्छे घर में निजी कुआँ मिलता है। ये कूप पक्की सूजापट्टी की ईंटों के बने हैं, जिनके जोड़ और मोड़ बड़ी सावधानी से मिलाए गए थे। कुओ की ऊँची जगत भली भाँति पीट कर बनाई गई थी। उन पर जलपात्रों के चिह्न अभी तक दृष्टिगत होते हैं। अवशेषों से प्रतीत होता है कि कुओ पर जब कुछ लोग पानी भरते थे दूसरे शेष लोग अपनी बारी के लिए बैठकर प्रतीक्षा करते थे, जिसकी विशेष व्यवस्था है। मोहेजोदडो के कुएँ अत्यन्त सकरे हैं और उनका घेरा कम से कम दो या तीन फुट तथा अधिक से अधिक ७ फुट तक है। हडप्पा में एक विशेषता यह देखने में आती है कि जैसे जैसे आवास भूमि का स्तर ऊँचा उठता गया है वैसे वैसे कूपों को भी ऊँचा उठाया जाता रहा।

हडप्पा तथा मोहेजोदडो दोनों ही पक्की ईंटों से बने हैं। यद्यपि इनके कुछ अपवाद हैं, जहाँ पक्की तथा कच्ची दोनों प्रकार की ईंटों प्रत्यावर्ती रहो में या कहीं-कहीं केवल कच्ची ईंटें लगाई गई हैं। सभी प्रकार की ईंटें, कच्ची या पक्की, मुंडौल तथा उच्चिन् अनुपात में हैं। नियमत वे चौड़ाई की दुगुनी लम्बी तथा आधी मोटी हैं। उनकी नाप  $9\frac{1}{2}'' \times 4\frac{1}{2}'' \times 2\frac{1}{2}''$  से  $20\frac{1}{2}'' \times 5\frac{1}{2}'' \times 2\frac{1}{2}''$  तक है। बहूत बड़े आकार की ईंटें विशेष उपयोग के लिए हैं, जिनमें  $9\frac{1}{2}'' \times 4\frac{1}{2}'' \times 2\frac{1}{2}''$  की ईंटें नाली पाटने में प्रयुक्त हुई हैं। बिन पकाई ईंटें सामान्य रूप से प्रयुक्त पक्की ईंटों से बड़ी हैं। ईंटों का उत्पादन खुले साँचे में पायकर होता था, जैसा कि आज भी भारत तथा पूर्वी देशों में होता है। हडप्पा सभ्यता के भवनों में प्रयुक्त इन करोड़ों ईंटों को पकाने के लिए पास के जंगलों की मनी लकड़ी ईंधन का काम देती थी।

विशेष कामों के लिए अन्य आकार की ईंटें ढाली जाती थी, जैसे कुएँ बँटाने के लिए सूजापट्टी की ईंटें। किन्तु आवश्यक की बात है कि उनका अन्य उद्देश्य के लिए प्रयोग नहीं है यद्यपि मन्ची डाट का प्रयोग समकालीन तथा प्राचीन मैसेपोटामिया में ज्ञात था। फर्श की जुड़ाई या अन्य विशेष कामों के लिए ईंटों को छोटे टुकड़ों में काट लेते थे और कोर घिस-रगड़ कर साफ कर ली जाती थी।

बड़े कक्षों में पक्की ईंटों के एक या अधिक स्तम्भ अक्सर मिले हैं, जिन पर छत टिकी थी। सभी स्तम्भ वर्गाकार या चौकोर हैं तथा ऊपर नीचे एक ही नाप के हैं। केवल एक गाबदुम स्तम्भ देखने में आया है जो आधार में तीन फुट वर्गाकार है तथा ऊपर पतला होना हुआ ढाई फुट ही रह गया है। परन्तु समकालीन अन्य सभ्यताओं के लोग खम्भों का प्रयोग करते थे जैसा कि सुमेर में खुदाई से ज्ञात होता है। ऐसा लगता है कि संघब लोग रुढ़िवादी थे और उन्होंने कभी भी गोल स्तम्भों के प्रयोग का प्रयत्न नहीं किया। यद्यपि प्रयुक्त सूजापट्टी की ईंटों से गोल खम्भे बनाना सरल तथा स्वाभाविक था। ऐसा प्रतीत होता है कि उन्होंने प्रस्तर निर्मित खम्भों का भी प्रयोग नहीं किया। मोहेजोदडो में कई जगह से चूने पत्थर के बने वृत्ताकार  $9\frac{1}{2}''$  से  $9\frac{1}{2}''$  व्यास तक के लगभग फुट भर ऊँचे छल्ले मिले हैं, जिनके उपयोग के बारे में कुछ विद्वानों का अनुमान है कि लकड़ी के लम्बे लट्टे पर उन्हें पिरोकर स्तम्भ का काम लिया जाता था। इसके विपरीत अन्य लोग इन वृत्ताकार खण्डों का 'योनि' के रूप में धार्मिक उद्देश्य मानना पसन्द करते हैं।

मोहेजोदडो नगर में कई ऐसे भवनों की प्राप्ति हुई है जो विशिष्ट सार्वजनिक महत्व के शात होते हैं। किन्हीं सबकों के मुहानों पर ऐसी इमारतें हैं, जिनके बड़े कक्षों में पक्का फर्श है, जिसमें जगह-जगह कटोरे जैसे उथले गड्ढे हैं, जिनके बनाने में सूजापट्टी की ईंटें लगी हैं। अनुमान



है कि इनका उपयोग सार्वजनिक भोजनालय या ढाबे जैसा था। इसकी पुष्टि दो मुख्य सडकों के मिलने की जगह बने एक ऐसे भवन से होती है, जिसमें सीढ़ी से चढ़कर एक विशाल मण्डप में जाने का रास्ता है, जिससे सटी हुई रसोई का कमरा है। यह भी सम्भव है कि इन भोजनगृहों में से कुछ का उपयोग विशिष्ट लोगों की सभा या जमावड़े के लिए होता था।

नगर के उत्तरी भाग में 'राजपथ' के उत्तरी ओर एक विशिष्ट महदाकार भवन के अवशेष हैं जो २४२' × ११२' का है। उसकी बाहरी दीवारें ५' से भी अधिक मोटी हैं। उसमें प्रवेश मार्ग दक्षिण और पश्चिम की ओर से हैं। इसके उत्खनन के विचार में यह किसी सार्वजनिक इमारत का भाग था जो ज्ञात सामग्री से प्रायः एक महल प्रतीत होता है।

वस्तुतः इसके पास ही दक्षिण की ओर महल सी दीखने वाली एक इमारत भी खुदाई में सामने आ चुकी है। यह महत्त्वपूर्ण एवं विशाल भवन अच्छे वास्तु का नमूना है, जिसमें दो विशाल मण्डप हैं, जिनके बीच ५ फुट का बरामदा है। चारों ओर इनसे सटे हुए कक्ष हैं, जिनकी पहचान नौकरो की कोटरियों तथा भाण्डागारों से की गई है। इस घरेलू भवन में एक २२' ऊँचा ३' ८" व्यास वाला गोल तट्टर भी मिला है जो इस प्रदेश क्या सारे एशिया में आज तक उपयुक्त होता है। इसमें ऊपरी मजिल या छत तक ले जाने वाली चार सीढ़ियाँ भी हैं। (आकार २२०' × ११५')

इसकी खुदाई से यह बात स्पष्ट ज्ञात होनी है कि क्रमिक युगों में इसकी हालत गिरती गई और अन्तिम काल में किसी अज्ञात कारण या अत्यधिक महत्व गिर जाने से यह बहुत विपन्न-वस्था में थी।

डी-के हिस्से की एक अन्य विशाल इमारत उल्लेखनीय है, जिसे यात्रियों या पथिकों के लिए पायागार या आवासगृह समझा गया है। इसमें मुख्य बात इसका अंग्रेजी के 'एल' आकार का मण्डप है, जिसमें दीवार से निकले हिस्सों पर छत की भारी चरन टिकती थी या वे स्वयं चारों ओर की बीथी बनाते थे। एक छोटे कक्ष में कुआँ तथा परवर्ती काल में जोड़ा गया शौचालय उल्लेखनीय हैं।

जैसा कि उल्लेख किया जा चुका है कि हड़प्पा तीसरी सहस्राब्दी ई० पू० में रावी पर बसा हुआ था और नगर को किसी भी समय बाढ़ का खतरा हो सकता था। इसमें कोई सन्देह नहीं कि दुर्ग रक्षा के प्रारम्भिक काल में बने विशाल परकोटे का मिट्टी और ईंटों का बंधा या बम बाढ़ के पानी से बचाने के उद्देश्य से बनाया गया था। बाह्य प्राचीर पर्याप्त ऊँची थी तथा दुर्ग-द्वार अत्यन्त विशाल था। यद्यपि साधारणतः प्राचीर कच्ची ईंटों की बनी है, परन्तु सम्मुख भाग में जहाँ बाह्य आक्रमण का विशेष भय होता था पक्की ईंटों का प्रयोग किया जाता था। यह चालीस फुट मोटी तथा ३५ फुट ऊँची थी। मोहेजोदडो में भी जिसकी स्थिति द्वीप जैसी है, नदी के निकटतम भाग में प्रागैतिहासिक बंधे के अवशेष मिले हैं।

दोनो ही नगरों में इन पश्चिमी द्वारों का स्वरूप कोट से घिरे पुरों का है, जिनमें तीस रूढ़ या उससे भी अधिक ऊँचे ईंटों-गारे के चबूतरे पर कई विचित्र रूपरेखा वाली महत्त्वपूर्ण इमारतें बनी थी। इनके चारों ओर अन्दर कच्ची तथा बाहर पकाई ईंटों से बनी दीवार रक्षात्मक प्राकार है, जिसमें स्थान-स्थान पर चौकोर अट्टालक तथा विशाल गोपुर द्वार थे। हड़प्पा में ऐसा देखा गया कि विशाल पुर के (४०० × २०० गज) चबूतरे के ऊपर चारों तरफ बने प्राकार में प्रमुख द्वार उत्तर की ओर था और पश्चिम की ओर बने गोपुर को सभ्यता के परवर्ती काल में पूर्णतः

या अज्ञान बन्द कर दिया गया था। यद्यपि यह निश्चित है कि हड़प्पा के विशेष महत्व के भवन जिन्हें राजकीय या सार्वजनिक कहा जायगा इसमें स्थित थे, किन्तु ये प्रायः पूर्णतया नष्ट हो चुके हैं। सौभाग्य से मोहेंजोदड़ो में पुर के भीतर बने भवनों का स्वरूप अधिक स्पष्टता से सामने आता है।

मोहेंजोदड़ो में भी ऐसी ही रक्षा प्राचीर थी। इस अनुमान की पुष्टि में १९५० में श्री ह्वीलर पर्याप्त प्रमाण उपलब्ध करने में सफल हुए। यहाँ खुदाई में सबसे बड़ी रक्षावट कुषाण-कालीन बौद्ध स्तूप ने पैदा कर रखी है। अनुमान है, जो सत्य के निकट प्रतीत होता है, कि इस गृह के नीचे प्रागैतिहासिक भवनों के महत्त्वपूर्ण खण्डहर दबे पड़े हैं। किन्तु परकोटे के भीतर बने हुए अन्य भवनों में महास्तान कुण्ड, अग्रागार, महल, सस्थागार आदि हैं।

महास्तानकुण्ड—मोहेंजोदड़ो में स्तूप के पश्चिम सबसे प्रसिद्ध तथा निराली इमारत महास्तान कुण्ड है। इसकी लम्बाई ३६' तथा चौड़ाई २३' है, जिसमें पानी की गहराई ८' रहती थी। इस कुण्ड में उतरने के लिए आग्नेय-सामने (उत्तर-दक्षिण) दोनों किनारों से सीढ़ियाँ बनी हैं, जिसके सोपान ६' से कुछ अधिक चौड़े तथा ८' ऊँचे हैं। प्रत्येक सोपान किनारे पर इस प्रकार उठा हुआ है कि सरोवर के उपयोग के समय उन पर लकड़ी के तख्ते लगाए जाते थे। जहाँ दोनों सोपान मालाओं की परम्परा समाप्त होती है वहाँ पर दोनों ओर कुण्ड की चौड़ाई में  $१६' \times ३८'$  के चबूतरे बने हैं। सरोवर के बागों ओर १५' चौड़ी भ्रमणी है, जिसके फर्श की बनावट पक्की ईंटों के बने तथा मिट्टी से पटे चौकोर चट्टों की है। उनके आगे एक दीवार थी, जो इस समय पूर्ण भग्नावस्था में है। कुण्ड खाली करने के लिए दक्षिणी-पश्चिमी कोण में एक चौकोर मार्ग था जिसकी छत लकड़ी की आड़ी बलियों पर टिकी थी। पश्चिमी तरफ सफाई तथा निरीक्षण की सुविधा के लिए एक प्रवेश मार्ग था। वहाँ से पानी एक नाली द्वारा आगे जाता था, जो २' ४" चौड़ी थी। उसकी पट्टेदार छत इतनी ऊँची है कि सामान्य कद का पुष्प आसानी से बिना झुके जा सकता है। कुण्ड के तीन ओर बने बराडों के पीछे कक्ष-परम्परा में से पूर्व स्थित एक कक्ष में एक बड़ा जल कूप है, जो बाहर तथा भीतर दोनों ओर से मूलभूत है। पूर्ववर्णित नालिका से तालाब में कूप का साफ पानी सरलता से भरा जा सकता था और सम्भवतः इसी कारण उसकी नियमित सफाई का प्रबन्ध था।

सरोवर की दीवारें बड़ी सावधानी से निर्मित थी। उनमें किसी भी प्रकार से जल प्रवेश का भय न था। इसमें जुड़ाई खह-चूने से हुई है और ऊपर एक डच मोटा राल या चूने का पलस्तर चढ़ा है।

कुण्ड के उत्तर तरफ एक जल-प्रणालिका-मार्ग के दोनों तरफ ४-४ की सख्या में स्नान गृह बने हैं, जिनमें स्नान के लिए प्रयुक्त जल, साथ के जल-पथ से जाता था। प्रत्येक स्नानागार (लगभग  $६\frac{३}{४}' \times ६'$ ) का फर्श पक्का है और सीढ़ियों की परम्परा ऊपर जाती हुई मिलती है यद्यपि ऊपरी भजिल के कक्ष अब गिर चुके हैं, जिसके अवशेष खुदाई में मिले राख के ढेर से समझे जा सकते हैं। स्नान के लिए ऊपरी कक्षों में रहने वाले विगेष लोग ही सीढ़ी के मार्ग से आ सकते रहे होंगे। इन कक्ष समूह के दक्षिण पूर्व तरफ एक कक्ष में एक बड़ा गोलाकार कुआँ है जो इन स्नानागारों के लिए जल प्रदान करता था।

महास्तान कुण्ड तथा उसके संलग्न स्नानकक्षों से लगे हुए, पश्चिम 'की तरफ प्रारम्भिक खुदाई से ज्ञात किसी इमारत के ५' ऊँचे पक्के भग्नावशेषों को श्री मार्शल ने "हम्माम" समझा था जिसमें स्नानार्थ जल गरम किया जाता था। किन्तु १९५० में श्री ह्वीलर की देखरेख में की गई समग्र

खुदाई के फलस्वरूप मूलतः १५० × ७५ फुट आकार के अन्नागार का भवन प्रकट हुआ, जिसमें दक्षिण की ओर परवर्ती परिवर्धन भी किए गए थे। त्नीलर के दिए वर्णन तथा सलग्न रूपरेखा के अनुसार इसमें मूलतः २७ कोठे थे, जिनमें अन्न भरा जाता था। ईंटों के बने इन कोठारों का आकार यद्यपि बदलता हुआ है, किन्तु फिर भी व्यवस्थित है। उत्तर की ओर बनते समय ही इन्हें बड़ा (लगभग दूना) कर दिया गया था। कोठारों के बीच में बना आवागमन की वीथियों का आधा-तिरछा जाली-नुमा विन्यास हवा के नीचे-ऊपर प्रवहन के विचार से हुआ था। ऊपरी हिस्सा लकड़ी का था और पूर्व तथा दक्षिण की तरफ के हिस्सों में बने लम्बवत् छाचों में सम्भवतः लकड़ी की सीढ़ी फँसाई जाती थी।

इसके उत्तरी ओर इसी का एक हिस्सा ईंटों का लम्बा चौतरा है, जिससे अनाज उतारा-चढ़ाया जाता था। उसके पश्चिमी किनारे पर भीतर की ओर दबो हुई सधि है, जिसमें बेलगाड़ी आदि बाहन अन्दर पास तक जा सकते थे। इसकी दीवार सीधी है अन्यथा चबूतरे की भीत और अन्य बाहर की ओर पढ़ने वाली दीवारें ढालुआँ थीं, जो इसे स्वतः एक किले का रूप देती थी।

यह उल्लेखनीय बात है कि यह अन्नागार साथ के महासरोवर के भवन से पहले का था, क्योंकि उसकी मुख्य प्रणाली से अन्नमाण्डागार की जगती का पूर्वी भाग कटने के कारण नष्ट-भ्रष्ट हो गया है।

परकोटे के दक्षिणी भाग में एक विशाल बर्गकार ६० फुट के भवन का अवशेष प्राप्त हुआ है इसकी छत २० चौकोर खम्भों पर टिकी हुई थी जो पाँच-पाँच के समूह में चार श्रेणियों में विभक्त थे। परवर्ती काल में लोगों द्वारा भवन के स्वरूप में परिवर्तन आदि के कारण भूमिस्थ रूपरेखा अस्पष्ट है। स्तम्भों के मध्य में चार गलियारे उत्तर से दक्षिण जाते थे जिनकी भूमि पर ढंटे बिछाई गई थी। ५'-६" चौड़ी एक पट्टी उत्तर से दक्षिण छोड़ दी गई थी। विद्वानों का अनुमान है कि इन खाली पट्टियों पर लम्बी-लम्बी बेन्चे लगाई जाती थी। मार्शल का सुझाव है कि इस भवन में बैठने की ठीक बैसी ही व्यवस्था थी जैसी समीप के बौद्ध सभाराम में रही होगी। कुछ विद्वानों के अनुसार यह धर्म-सभा भवन था। अन्य लोगों का विचार इसे "राजकीय आपण" या 'मण्डी' मानने का है। किन्तु इसे राजमहा या सस्थागार मानना उचित प्रतीत होता है।

महाकुण्ड के उत्तरपूर्वी तरफ एक असाधारण रूप से लम्बी इमारत (२३०' × ७८') मिली है, जिसकी पहचान किसी उच्च पदाधिकारी सम्भवतः मुख्य पुरोहित के आवास की गई थी। वर्तमान अपर्याप्त अवशेषों के आधार पर कोई निश्चित मत देना सम्भव नहीं। किन्तु निश्चय ही यह एक मजबूत बनी हुई इमारत है, जिसमें ३३' बर्गकार आगम के तीनों तरफ बने हुए खुले बरान्डे हैं। साधारण ढंग की कोठरियों का समूह सम्भवतः मूल भवन से परवर्ती काल का है। इसके उपयोग के बारे में पूरी खुदाई से पूर्व कोई निश्चित निष्कर्ष निकलना कठिन है।

स्तूप टीले के ठीक उत्तर की ओर विशाल अजिर के अवशेष बहुत महत्वपूर्ण और प्रभाव-शाली हैं। इसका केवल थोड़ा-सा भाग ही साफ किया गया है, जिसमें दक्षिणी तथा पश्चिमी भारी भित्तियाँ लगभग ६' ६" मोटी थी। दक्षिणी भित्ति स्तूप दह के नीचे आगे जाती हुई पाई गई है, किन्तु पश्चिमी दीवार काफी भग्नावस्था में है। वस्तुतः किसी समय अजिर का उत्तरी-पूर्वी भाग दीवार के ठीक बाहर लगी हुई मुख्य सड़क और बहुत सम्भव है साथ ही दुर्ग की प्राचीर लिए-दिए जमीन में धँस गया था। श्री मंके का विचार है कि दुर्धन्ता पुर के इस भाग को स्पष्टतः ले

बीती और यह सदिग्ध है कि कभी इस महाअजिर की उत्तरी तथा पूर्वी भित्तियों का पता चल सकेगा। स्तूप इह के नीचे गंभीत मंदिर से सलमन होने के विचार से उन्होंने इसकी तुलना में ऊर में घाटो और नशर आवास के बीच स्थित मिलते-जुलते महा अजिर से की है, जिसका उपयोग ऐसा अनुमान है मंदिर की उपज या माल के रूप में आई आय जमा करने के लिए होता था।

### हडप्पा

जैसा कि कहा जा चुका है, हडप्पा में ईंटों की लुट-खसोट के कारण दुर्गस्थ इमारतों का कोई भी बुद्धिगम्य स्वरूप सामने नहीं आया। किन्तु उत्खनित भागों से यह स्पष्ट है कि वहाँ भवन-निर्माण पूरी तरह से हुआ है।

दुर्ग के उत्तरी ओर कई अत्यन्त महत्वपूर्ण आगारों और भवनों के अवशेष दृष्टिगोचर होते हैं। इस ओर के बीस फुट ऊँचे टीले की खुदाई से तीन भवन-समूह पहचाने गए हैं। उनमें से दक्षिणी समूह को उत्खननकर्ताओं ने 'कर्मकर-आवास' की सजा से अभिहित किया था। वहीं उत्तर की ओर आगे पाँच घृताकार चबूतरे बने हैं। समीप ही अन्नागार के छोटे-छोटे कक्ष हैं।

दक्षिण की ओर दुर्ग के पार्श्व में बने कर्मकरों के घरों की दो कतारे हैं। प्रत्येक परिवार के निवास के लिए दो कक्ष थे, जिनमें एक आगन जैसा रहा होगा। इनके पार्श्व अशत पक्की ईंटों में पीठ कर बने हैं। इन आवासों की एकरूपता से ऐसा ज्ञात है कि ये राजकीय निर्माण थे। मजदूरों के इस मुहल्ले के समीप ही कुछ ऊँचाई पर नाशपाती के आकार की १६ भट्टियों के अवशेष देखने को मिले हैं। इन्हें धानु-गलाने की भट्टी माना जा सकता है।

इन अवशेषों के उत्तर लगभग १०' की गोलार्द्ध के प्राय १५ घृताकार चबूतरे हैं, जिनके मध्य में ओखली जैसा गड्ढा बने हुए है। इन्हें अनाज कूटकर आटा बनाने के यन्त्र माना गया है। कूटने के लिए लकड़ी के बड़े-बड़े भारी मूसल प्रयुक्त होते थे। इस प्रकार आटा पीसने की पद्धति आज भी कश्मीर और भारत के अन्य भागों में प्रचलित है। इन तथाकथित ओखलों में गेहूँ और चावल के अस्तित्व के सकेत भी मिलते हैं। इनके पास ही खड़े होकर राजकीय मजदूर सामूहिक रूप से अन्न कूटते थे। इसका प्रमाण उनके नगे पैरों के निशान हैं, जो आज भी देखे जा सकते हैं। इन ओखलों से १०० गज उत्तर हट कर महा धान्यागार की स्थिति है। यह १९६' लम्बा तथा १३५' चौड़ा विशालकाय भवन है, जो चौड़ाई में बीचोबीच २३' फुट लम्बे रास्ते से दो भागों में बटा है, जिनमें से प्रत्येक में ६-६ बड़े प्रकोष्ठ एक श्रेणी में हैं। प्रत्येक श्रेणी-भाग में १२ दीवारें हैं। प्रत्येक दो दीवारें मिलकर एक (५०' × २०") प्रकोष्ठ बनाती हैं और प्रत्येक अन्न प्रकोष्ठ दूसरे से ५' चौड़े रास्ते द्वारा पृथक् है। प्रत्येक प्रकोष्ठ में तीन छोटे-छोटे कुएँनुमा गड्ढे बने हुए हैं। ये कक्ष ४ फुट ऊँची पीटिका पर बने हैं और इनका प्रवेश द्वार उत्तर की ओर था। अनुमान है कि इस धान्यकोष में अनाज रूप में मिला 'कर' एकत्र किया जाता था, जो नदी की समीप बहने वाली धारा से यहाँ तक सुविधापूर्वक लाया जा सकता था।

### अन्य सन्निवेश

श्री मैके के शब्दों में, 'हडप्पा वासियों के भवन निर्माण सम्बन्धी क्रिया-कलापों का एक अन्य स्वरूप श्री न० १० मजूमदार के द्वारा किए गए सिंध और बलोचिस्तान सीमा के दो स्थलों के परीक्षण से प्रकट हुआ था। यहाँ चट्टानी क्षेत्र पर दो बड़े सन्निवेश थे। प्रत्येक भारी पत्थरी किलेबन्दी से रक्षित था। इन दो स्थलों का अभी तक सम्यक् सर्वेक्षण नहीं हुआ है, किन्तु ऐसा

प्रतीत होता है कि कम से कम एक अनगढ़ ढोको की दुहरी दीवार से रक्षित था। दूसरी जगह दीवार पत्थर में स्थूल रूप से गढ़े (आकार में  $2 \times 9 \times 9$  फुट के) खण्डों की बनी थी। यह दूसरा किला, अली-मुराद, आसन्न कीरथ शृङ्खला में अबतक निरंतर चलने वाले दर्रे का नियंत्रण करता है और इसका वहाँ होना इस बात का अतिरिक्त प्रमाण उपस्थित करता है कि प्राचीन संधव नगरो को बलूचिस्तान के कबीलो से भय बना रहता था।

### लोथल

सिंधुघाटी के निवासियों को किसी कारणवश बहुत सभ्य है आक्रमणों के दबाव में अपने मूल अधिकृत अधिवास को छोड़कर नीचे दक्षिण की ओर उतरना पड़ा। उनकी सभ्यता के अन्तिम काल में गुजरात-काठियावाड़ का ही प्रदेश उनका सन्निवेश था। कला के इतिहास की दृष्टि से लोथल का अत्यन्त महत्त्व है और प्रायः उसे इस प्रदेश में हड़प्पा सभ्यता का सबसे पहला अधिस्थल माना जाता है।

समुद्र की सतह के अक्सर बढ़ जानों के कारण आबादी को डूबने से बचाने के लिए यह आवश्यक था कि सामान्य बाढ़ के स्तर से ऊँचाई पर मकान बनाए जायें। इसके लिए कच्ची ईंटों के चबूतरे पर मकान बनाए गए थे। ध्यातव्य है कि हर बार जब भी बाढ़ के द्वारा क्षति पहुँचती थी, चबूतरों की ऊँचाई बढ़ाई जाती थी और पुनः घर बसाए जाते थे। इस तरह की चार बाढ़ों के अवशेष हैं, जिनमें सभ्यत चौथे और अन्तिम विनाश के फलस्वरूप लोगों को स्थान छोड़ कर दूसरी जगह जाना पड़ा।

इन चबूतरों के अतिरिक्त लोथल की खुदाई से सामने आए महत्त्वपूर्ण अवशेष एक ईंट पकाने के भट्टे के प्रतीत होते हैं। यह  $9\frac{1}{2}$  फुट ऊँचे  $9\frac{1}{2} \times 6\frac{1}{2}$  के चबूतरे पर बना हुआ है। उसमें धूप में सूखी ईंटों के १२ घनाकार चट्टे हैं जो तीन-तीन चट्टों की चार पातों में लगे थे। दो चट्टों के बीच में लगभग पौने-तीन फुट की जगह छूटी हुई है। चट्टों की पार्श्व तथा ऊपरी सतह आग में पकने से लाल हो गई है। इन चट्टों के साथ ही छूटी नालियों से मिट्टी के पके ढोके, गोलियाँ, टुकड़ों के साथ-साथ अजधला कोयला और राख का ढेर पाया गया था। इन्हीं में से एक नाली में  $6\frac{1}{2}$  महत्त्वपूर्ण ठप्पे भी मिले थे। अनुमान है कि इस भट्टे का प्रयोग बड़ी तादाद में मिट्टी की चीजे पकाने के लिए होता था।

१९५८-५९ की खुदाई से लोथल ताम्रयुगीन बड़े बन्दरगाह के रूप में सामने आता है, जहाँ अन्य खण्डहरों के साथ एक विशाल गोदी मिली है। इसका आकार विषम-समचतुर्भुज जैसा है, जिसके पूर्वी तथा पश्चिमी पुस्तें  $690'$  लम्बे थे तथा उत्तरी और दक्षिणी क्रमशः, लगभग  $924'$  तथा  $996'$  लम्बाई के हैं। इसके बाधों की अधिकतम ऊँचाई  $9\frac{1}{2}'$  तक है। इसकी रचना ऐसी की गई थी कि पानी के चढ़ाव के समय पूर्वी ओर के रास्ते में जहाज बन्दर के भीतर आ सकते थे और उतार के समय प्रवेश के पास बना हुआ नीचा बाधा पानी रोक रखता था। दक्षिण की तरफ अधिक पानी के निकास के लिए एक उत्थमण कुल्या है, जिसके मुहाने पर दरवाजे फसाने के खांचे बने हैं। अन्त में सिरे पर बनी सीढ़ीनुमा में केड द्वारा इच्छित स्तर तक पानी रोक रखने की सुविधा भी है।

किसी समय समुद्री जहाजों के समुचित परिवहन को सभ्य बनाने वाली यह गोदी इस बात का प्रमाण है कि लोथल ताम्रयुगीन एक बड़ा बन्दरगाह था, जिसका संधव लोगों की सभ्यता के सामुद्रिक तथा भूमिगत प्रयोजन में अत्यन्त महत्त्वपूर्ण स्थान था।

## संस्कृत-साहित्य की पृष्ठभूमि और विशिष्टता

डॉ० विद्यानिवास मिश्र

संस्कृत भाषा में न केवल भारत के इतिहास, दर्शन, प्राचीन विज्ञान, सौन्दर्यबोध और अतीन्द्रिय अनुभव की निधि है, उसमें विश्व-मानव की अद्वितीय उपलब्धि है और वही वेद है। संस्कृत भाषा का इतिहास बहुत ही विवादग्रस्त विषय रहा है, पर एक बात अमरिग्रह है कि संस्कृत जीवित भाषा थी और कई मानों में भारतीय जीवन के गम्भीर एवं पवित्र क्षणों में आज भी वह एक जीवित माध्यम के रूप में प्रयुक्त है। संस्कृत नाम प्राकृत का विरोधी नहीं है जैसा कि पश्चिम के विद्वानों ने समझ रखा है, प्राकृत सहज, संस्कृत गड़ी हुई। वस्तुतः प्राकृत का अर्थ है प्रकृति (संस्कृत) से उद्भूत, जैसा कि वराहमिहिर ने प्राकृत-प्रकाश के प्रारम्भ में लिखा है। इसलिए यदि संस्कृत प्रकृति है तो वह प्राकृत या किसी अनगढ़ भाषा का परिमार्जित या कृत्रिम रूप कैसे हो सकती है? वस्तुतः संस्कृत नाम इसके बोलने वालों के संस्कार-केन्द्रित जीवन का प्रमाण है। वाणी की शक्ति और उनके संस्कार पर प्रारम्भ से ही बल दिया गया है। संस्कार का अर्थ कृत्रिम प्रक्रिया नहीं, बल्कि जीवन के गहन प्रयोजन की योग्यता पाने की सहज प्रक्रिया है। जब कालिदास ने 'संस्कारवत्येव गिरा मनीषी' यह उपमा दी तो इसी शक्ति की ओर इंगित किया। वैसे यह भी सही है कि संस्कृत नाम प्राचीन नहीं है। स्वयं पाणिनि ने छन्दस् और भाषा (और पतञ्जलि ने लौकिक और वैदिक भाषा) का प्रयोग किया है। संस्कृत इन दोनों के लिए सामान्य अभिधान है और बाद में देववाणी के नाम का प्रचलन भी इसमें निहित ज्ञानराशि के महत्व के कारण हुआ। वस्तुतः छन्दस् और भाषा एक ही भाषा की दो अवस्थाएँ हैं। जब छन्दस् में निहित साहित्य रहस्य और पवित्रता के प्रभामण्डल में आवृत हो गया तो उस भाषा को ही लोकातीत भाषा या परोक्ष जगत् या अतीन्द्रिय अनुभव या रहस्य की भाषा कहा जाने लगा। यह धारणा भी भ्रान्त है कि पाणिनि ने संस्कृत को बोधा। तीसरी-चौथी शताब्दी में संस्कृत की उत्तगधिकारिणी भाषाओं का प्रचार प्रारम्भ हुआ। ये भाषाएँ संस्कृत की ही प्राच्य, उदीच्य, मध्य आदि अनेक विभाषाओं से उद्भूत हुईं। अतः कि के अभिलेखों की विभाषाओं का भेद भी यह प्रमाणित करता है कि उत्तर-पश्चिम भारत की भाषा की वर्णसंघटना संस्कृत के बहुत समीप थी। मध्य विभाषा की रूप-संघटना भी संस्कृत के बहुत समीप थी, पर प्राच्य विभाषा की वर्णसंघटना और रूपसंघटना दोनों ही संस्कृत से अपेक्षाकृत दूर हो गई थी। इसी कारण पूर्व के व्याकरण पतञ्जलि को यह चिन्ता हुई कि शिष्ट जन की भाषा के रूप में जो भाषा सीमित हो गई है उसकी रक्षा कैसे की जाय। पर यह स्मरण रखना चाहिए कि उन्होंने भी 'रक्षार्थं वेदानामध्येय व्याकरणम्' ही कहा। यह नहीं कहा कि लोकभाषा की रक्षा के लिए व्याकरण का अध्ययन जरूरी है।

यहाँ इस चर्चा का विस्तार अपेक्षित नहीं है, केवल इतना ही कहना प्रासंगिक होगा कि पाणिनि ने जिस भाषा का वर्णन किया वह भाषा शिष्ट जीवन में यदि प्रतिमान बनी तो यह इतिहास

की प्रक्रिया थी, पाणिनि का प्रयोजन नहीं था। यह भी स्मरण रखने की बात है कि पाणिनि के सामने भाषा का बोला जानेवाला रूप भी उपस्थित था। वही रूप भारत के प्राचीन जीवन में महत्वपूर्ण था भी, सत्य-क्रिया (पालि में सच्चक्रिया) का प्रमाण के रूप में ग्रहण भी इसीकी पुष्टि करता है। संस्कृत भाषा, लोकभाषा जब न थी रही तब भी, लोकसमादृत भाषा बनी रही। वह धार्मिक-सत्ता, शासन या चिन्तन की भाषा तो गौण रूप से रही, मुख्य रूप से वह सामान्य जन के जीवन को संस्कार देनेवाली भाषा के रूप में विकसित होती रही। यदि ऐसा न होता तो जिन लोगों ने आग्रहपूर्वक इसकी अवहेलना पहले की थी वे भी दो-तीन शताब्दियों में अपनी भूल मानकर संस्कृत के माध्यम से अपने मत का प्रचार क्यों करते? संक्षेप में हम वैदिक संस्कृत और लौकिक संस्कृत यह भेद न स्वीकार करके संस्कृत की तीन अवस्थाएँ मानते हैं। छन्दस्, भाषा और शिष्ट भाषा। भाषा में सहज क्रम से जो परिवर्तन होते हैं वे परिवर्तन शिष्ट भाषा में यद्यपि कम हुए हैं, पर इतने हुए हैं कि यह सलक्ष्य हो जाता है कि उनकी सघटना वही नहीं है जो कि पाणिनि की भाषा की थी।

संस्कृत भाषा के बारे में इतनी सूचना दे देने के बाद यह आवश्यक हो जाता है कि उसे बोलनेवाले समुदाय के बारे में भी जानकारी दी जाय। जातीय आधार पर यह समुदाय कहा जा सकता है कि यह समुदाय एकजातीय नहीं था। इसमें अनेक जातियाँ, जनो और स्तरो का प्रारम्भ से ही सम्मिश्रण था। अथर्ववेद के पृथिवी सूक्त में ही इस नानात्व की सूचना है। इसलिए हम आर्य शब्द का व्यवहार ही जातिवाचक अर्थ में उचित नहीं मानते। इस शब्द का व्यवहार सदैव ही श्रेष्ठ या आदर्शपरायण अर्थ में अर्थात् गुणवाचक अर्थ में होता रहा है। आर्य होने के लिए द्रविड, मंगोल, नाडिक या कोल किसी एक रक्त का होना न होना महत्व नहीं रखता रहा है, आचरण ही आर्यत्व का विवेचक रहा। इसलिए हम वर्ग या समुदाय के अर्थ में इस शब्द के व्यवहार को (यद्यपि यह मत १०५ वर्षों से प्रचलित रहा है) उचित नहीं मानते। उक्त समुदाय के बारे में भौगोलिक सीमा जरूर निर्धारित की जा सकती है। इस भौगोलिक सीमा का क्रमशः उत्तर-पश्चिम भारत और मध्य देश से आगे प्राच्य और दक्षिण भारत तक और कालान्तर में बृहत्तर भारत तक विस्तार हुआ। पर सुदृढ़ परम्परा भारत की भारतीय उपमहाद्वीप में ही अधिक काल तक सुरक्षित रही। इसका कारण यह नहीं था कि इस भाषा की मर्यादा राज्य की मर्यादा से नियंत्रित थी, न यही था कि वह किसी एक या एक से अधिक धार्मिक विश्वास से ही नियंत्रित थी। इसका वास्तविक कारण यह था कि यह आचरण के कुछ सर्वस्वीकृत मानों से मर्यादित थी।

संस्कृत बोलनेवाला समुदाय संस्कृत था। इसीलिए संस्कृत देश, काल, जाति की विश्वास की सीमाओं में कभी बँधी नहीं रही। उसने मुक्त रूप से द्रविड भाषाओं से शब्द लिये, कोल-परिवार की भाषाओं से शब्द लिये तथा कुछ शब्द मंगोल-परिवार की भाषाओं से लिये, उसी प्रकार जिस प्रकार भारतीय जीवन में अनुष्ठान की बीसों प्रक्रियाएँ अनेक स्रोतों से आयी, पर सभी संस्कृत हो गयी।

संस्कृत-भाषी समुदाय की तीसरी विशेषता थी ज्ञान की निरन्तर खोज के लिए आग्रह। जिन लोगों ने वेद का प्रामाण्य माना उन्होंने वेद को ज्ञान का स्रोत माना, ज्ञान का पूरा विस्तार नहीं और इसीलिए प्रत्येक उपलब्धि को उस स्रोत तक सूत्रबद्ध देखने की उन्होंने कोशिश की। उनका आग्रह ज्ञान की निरन्तरता का आग्रह है, कूटस्थता का नहीं। जिन्होंने वेद का प्रामाण्य

स्वीकार नहीं किया उन्होंने भी इस निरन्तरता की ही स्थापना के लिए (दूसरे शब्दों में परम्परा) नेपाथ और नीताथ शास्ता के दो प्रकार के वचन माने और नये अन्वेषण को प्राचीन अन्वेषण में जोड़ने का एक नया मार्ग (या बहाना) बूझ निकाला। पर मानते सब रहे कि ज्ञान में प्रतिष्ठा पाये बिना जीवन में कोई मान-प्रतिष्ठा नहीं पा सकता। इसीलिए शास्त्रार्थ के द्वारा मत-परिवर्तन का इतिहास विश्व में यही पर सबसे अधिक है। इसका अवश्यभावी प्रभाव ज्ञान की अभिव्यक्ति के माध्यम (भाषा) के विकास पर भी पड़ा। शब्दों का तथा शब्द के अवयवों का अर्थ इसीलिए संस्कृत में बहुत परिच्छिन्न होता गया है। शब्द की तीन प्रकार की शक्तियों का अन्वेषण भी ज्ञान की इस आवश्यकता की पूर्ति के लिए हुआ। व्याकरण को छ वेदांगों में मुख्य भी इसीलिए माना गया। भाषा में इसीके कारण बहुत कमाव आया।

संस्कृत-भाषी समुदाय की चौथी विशेषता है वाचिक परम्परा में विश्वास। यह बात चीन के सन्दर्भ में अधिक आसानी से समझी जा सकती है। चीन का इतिहास लिखित परम्परा का रहा है, वहाँ भाषा बदली है, लिखित सकेत नहीं बदले हैं। इसीलिए जो लिखा है वही उनके लिए निम्न है। शब्द जो बोला जाता है वह उस अन्य की अधूरी अभिव्यक्ति मात्र है, क्योंकि वह इतिहास बतलाने में समर्थ नहीं है, विशेष करके प्रतीकग्रहण का इतिहास बतलाने में। इसके विपरीत भारत में जिस रूप में मन्त्र का उच्चारण प्रत्येक शाखा में हुआ उस रूप में उसे सुरक्षित करने का प्रयत्न जो अद्यावधि होता रहा है वह यही प्रमाणित करता है कि बोले जानेवाले शब्द का महत्व भारतीय जीवन में बहुत अधिक रहा है। सामाजिक जीवन में भी वचन का मोल सबसे ज्यादा आँका जाता रहा है। वेदों का दर्शन श्रुति के द्वारा है, शब्द आकाश का गुण है, अनादि निघ्न है, जगत् उसका विकृत है, साधनों में सबसे अधिक परिष्कृत है, शिव की शक्ति है, यज्ञ का साधन है, देवत्व का वाहक है आदि-आदि मान्यताएँ वाचिक परम्परा के महत्व को ही प्रतिपादित करती हैं। इन्हीं मान्यताओं के कारण वाणी के परिष्कार के ऊपर भारतीय शिक्षा के इतिहास में सर्वाधिक, सर्वदा, सबसे अधिक ध्यान दिया जाता रहा है। जो लोग अक्षर-ज्ञान नहीं रखते वे भी भाषा के उच्चारण और प्रयोग में ऊँचा प्रतिमान स्थापित करने की कोशिश करते रहे हैं। संस्कृत भाषा में अर्थगर्भता के साथ-साथ निरन्तर साधना के कारण सहजता है। सामर्थ्य का बहन करते हुए भी उसमें पृथग्गर्भता पर बल है। समासों को ग्रहण करते हुए भी वाक्य-विन्यास की स्पष्टता है, वाणी के संस्कार के ऊपर इतना अधिक ध्यान देने के कारण ही।

संस्कृतभाषी समुदाय की पाँचवी मुख्य विशेषता है जगत् के साथ उसकी समरसता। प्रत्येक संस्कृति-समुदाय ने अपने परिवेश के प्रति एक निश्चित दृष्टि रखी है और उस समुदाय का इस दृष्टि के अनुसार आचरण भी नियमित होता है। पर इससे यह न समझना चाहिए कि यह दृष्टि समुदाय के प्रत्येक व्यक्ति में प्रत्येक समय सलक्ष्य होती है। इस दृष्टि की सबसे अधिक शक्तिशाली अभिव्यक्ति काव्य-साहित्य में मिलती है। परिवेश के दो अंग हैं—सामाजिक परिवेश और वस्तु-जगत् का परिवेश। वस्तु-जगत् में भी प्रकृति और मनुष्य की निमित्त के दो विभाजन किये जा सकते हैं। भारतीय संस्कृति में इन दोनों प्रकार के परिवेशों के साथ समरसता की दृष्टि पाई जाती है। समरसता पाने के लिए यत्न इसलिए प्रखर नहीं है कि समरसता को सिद्ध पदार्थ माना गया है, साध्य नहीं। बल है समरसता के मार्ग में जो बाधाएँ हैं, जो आवरण हैं उनको दूर करने पर। इसीलिए सचर्चा परिवेश के साथ नहीं है, परिवेश के अज्ञान के साथ है। इस समरसता की दृष्टि



का दूसरा प्रभाव यह है कि इस समता को महत्व न देकर तादात्म्य को महत्व दिया गया है। इसी तादात्म्य को मिथुनीभवन के द्वारा भी प्रतीत कराया गया है जैसे—आकाश और पृथ्वी के मिथुनीभवन से अग्नि या प्रकाश का उद्भव है, उसी तरह मन और वाक् के मिथुनीभवन से सकल्प का उदय है। तन्त्रो में इसका और अधिक विस्तार हुआ है और भक्ति में इसीका रसोद्रेक भी हुआ। इसी मिथुनीभवन की बाधा पर आक्रोश व्यक्त करते हुए वाल्मीकि ने कहा—

मा निषाद प्रतिष्ठा त्वमगम शाश्वती. समा ।

यत्क्रौञ्चमिथुनादेकमवधी काममोहितम् ॥

इसीकी अभिव्यक्ति कालिदास के मेघदूत में हुई है जिसमें मेघ को प्रकृति-पुरुष के रूप में देखा गया है और विद्युत् से उसके वियोग न हाने की कामना की गयी है।

संस्कृतभाषी समुदाय की छठी विशेषता है स्वातन्त्र्य की परिकल्पना। 'आत्मार्थ पृथिवी त्यजेत्' का उच्चतम आदर्श पृथिवी के तिरस्कार के लिए नहीं है, वह आत्मा को आत्मा में पूर्ण रूप में अवस्थित करने के लिए है। स्वातन्त्र्य का अर्थ 'पर' का लोप नहीं है, बरिक्त 'स्व' का विस्तार है। जिस स्वात्मायतन विश्रान्त-प्रतिभा की कल्पना अभिनवगुप्त ने की है वह अखण्ड बांध की कल्पना है, यह स्वतन्त्रता की कामना 'स्व' की सीमा से है, 'पर' से नहीं। इसीलिए कौरे बौद्धिक ताटम्य में और इस स्वातन्त्र्य में बहुत बड़ा अन्तर है। अनुभव की सार्थकता उसकी बौद्धिकता में नहीं स्वतन्त्र-विद्धिप्राप्ति में है। इसीलिए स्वातन्त्र्य में जितनी भी बाधाएँ हो सकती हैं उनको क्रमिक स्तरों में इस तरह रखा जा सकता है कि उत्तरोत्तर पहली बाधा का खण्डन अपने आप होता चलता है और अपने-अपने स्तर पर वह बाधा कितनी भी बड़ी क्यों न लगे, अपने उच्चतर स्तर पर एकदम ध्वस्त हो जाती है। इन बाधाओं से मुक्ति एकाएक पाने की कामना भी इसीलिए नहीं की जाती और इसीलिए इन बाधाओं का निवारण वर्जन के द्वारा नहीं, उन्नयन के द्वारा किया जाता है। यही कारण है कि जीवन की एक अखण्ड दृष्टि इस संस्कृत-भाषी समुदाय में मिलती है।

अन्तिम विशेषता है परोक्षप्रियता। ब्राह्मणों में देवताओं को 'परोक्षप्रिय' कहा गया है। ब्राह्मणों में वर्णित 'पुष्करपर्ण', जो अग्नि या वसिष्ठ का जन्मस्थान है और इसीलिए जो समस्त भूत का आधार है, वनस्पति जगत् का पुष्करपर्ण नहीं है। वनस्पति जगत् का पुष्करपर्ण केवल एक निर्देश है परोक्ष पृथ्वी के लिए। यज्ञ या उपासना की प्रक्रिया में जब तक परोक्ष के इस सन्दर्भ को नहीं देखा जाता तब तक उसका ठीक अर्थ नहीं लग सकता। कला में भी इसीका अर्थविस्तार हुआ है। जैसा कि कुमारस्वामी ने कहा है—“कला का कमल ऐन्द्रिय-अनुभव का कमल नहीं है, यह पराज है उनके लिए जो कला की समझ नहीं रखते। वनस्पति जगत् के कमल के बहुत से अनुषंग इसीलिए कमल प्रतीक में नहीं मिलते—दूसरे शब्दों में, यह कमल अधिदैवत है, प्रत्यक्ष नहीं।” परोक्षप्रियता ने ही प्रतीक का आग्रह संस्कृत-भाषी समुदाय की संस्कृति में ला दिया है। ऐसा नहीं है कि दूसरी संस्कृतियों में यह बात न हो पर जितने विस्तार में और जितना बल देकर यह आग्रह इस संस्कृति में मिला है उतना अन्यत्र नहीं। परोक्ष का अर्थ अबुद्धिगम्य नहीं है, है केवल अतीन्द्रिय। इसीलिए संस्कृत-साहित्य का आपात मूल्यांकन करते समय यह आग्रह उभानेवाला लगता है। पर जब हम उसके प्रयोजन पर ध्यान देते हैं तो यह स्पष्ट हो जाता है कि प्रतीक-प्रतीयमान सम्बन्ध ही अर्थ का द्वार है, इसीलिए वह साहित्य का प्राण है।

संस्कृतभाषी समुदाय की उपरिलिखित विशेषताएँ शायद आशंसापरक ही अधिक लगे पर

इसका अर्थ यह नहीं है कि हम उसकी दुर्बलताओं पर पर्दा डालना चाहते हैं। वे दुर्बलताएँ जहाँ साहित्य में प्रतिबिम्बित हुई हैं वहाँ इनका उल्लेख किया जा सकता है। पर यहाँ तो वैशिष्ट्य बतलाना उद्देश्य था, चाहे वह कितना भी विरल क्यों न हो। इस वैशिष्ट्य के ही कारण संस्कृत-साहित्य में एक ऐसा आकर्षक गुण है जो उसे पश्चिमी साहित्य से विलग करता है। इस विलगाव के मुख्यतः पाँच प्रकार हैं।

पहला प्रकार है अर्थग्रहण का। वस्तु-जगत् का दर्शन किसी एक झरोखे से करने का यत्न संस्कृत-साहित्य में नहीं है। वस्तु-जगत् जिस रूप में अनुभव करनेवाले रचनाकार या स्रष्टृद्वय के मन में है, उन्ही रूप में वह साहित्य में अभिव्यक्त किया गया है। इसलिए साहित्य का अर्थ न तो काल्पनिक है न वास्तविक। वह एक शब्द में कहा जाय तो आनुभविक है। यह स्मरण रखने की बात है कि बल जगत् के अनुभूत होने पर नहीं, बल्कि अनुभविता के उस जगत् में होने पर है। यही कारण है कि कभी-कभी जगत् का चित्र बहुत गणितात्मक मा लगने लगता है। सौन्दर्य के वर्णन भी ऊपरी दृष्टि में लकीर में बंधे दिखते हैं। गहराई में जाने पर ही यह पता चलता है कि ऐसे वर्णनों में बंधे उपमान केवल साधना का काम देते हैं। वे माध्यम मात्र हैं जिनके सहारे 'इद-मित्यम्' रूप में अनिर्वचनीय अनुभविता व्यक्त होती है। वे बार-बार दुहराए इसलिए जाते हैं कि अर्थग्रहण करनेवाले को बाहर के वैशिष्ट्य पर अधिक भटकना न पड़े। इसका सबसे बड़ा प्रमाण है ध्यान-मुद्राओं का व्यक्त करनेवाली मूर्तियाँ। इन मूर्तियों में कौन आयुध किस हाथ में हाँगा, नेत्र, हाथ और पैर की मुद्रा किस प्रकार की होगी, शरीर का भंग (लोच) किन-किन जोड़ों पर होगा, उष्णीश की रचना किम प्रकार की होगी और पार्श्ववर्ती या अधोवर्ती अनुचर और वाहन कौन से होंगे, इन सबकी निश्चिन् व्यवस्था है। वह व्यवस्था शिल्प, नृत्य, नाट्य, साहित्य, धर्म-साधना, सर्वत्र सर्वमान्य है। कलाकार की प्रतिभा की परीक्षा इन निश्चित विधानों में ही नूतन अर्थ को अच्छी तरह अभिव्यक्त करने में है। इस प्रकार प्राचीन भारतीय साहित्य और कला में अर्थ न तो अगविशेष में केन्द्रित है और न ऐन्द्रिय-ग्रहण में सीमित। वह अर्थसंबन्ध से शब्दाकाश में फैला गया प्रतिरोप है।

दूसरा उल्लेखनीय प्रकार है दिक्कालातीत बोध। पश्चिमी साहित्य में स्वभावतः एक गृहीत क्षण मिलेगा या विदुलेखा की एक कोध मिलेगी या दूसरे शब्दों में, काल की सीमा की सजगता मिलेगी और देश के वैशिष्ट्य का आग्रह। पश्चिम का साहित्य इसीलिए ऐतिहासिकता से ग्रस्त है। वह ईश्वरदुःख ईश्वरसौख्य को भी ऐतिहासिकता से मुक्त नहीं कर पाया। प्राचीन भारतीय साहित्य में इतिहास और 'मिथ' पर्यायवाची हैं और साहित्य के आराध्य जन इसीलिए इतिहास से मुक्त हैं। इसीलिए वाल्मीकि के राम और भवभूति के राम में कोई विरोध नहीं है, क्योंकि राम इतिहास-निरपेक्ष व्यक्ति हैं। वे निरन्तर सत्य हैं। इसीलिए भारतीय साहित्य में एक क्षण पर नहीं, क्षणों की सन्तानवाही धारा पर और जीवन के गतिशील प्रवाह पर बल है। कमल और हसमिथुन की पट्टिका के द्वारा कला में और अनेक जन्म-जन्मान्तर तक चलनेवाले व्यापार के द्वारा कला-साहित्य में, एक प्रदीप से प्रवर्तित होनेवाले दूसरे प्रदीप की शृङ्खला के द्वारा काव्यों में इसीकी अभिव्यक्ति की गयी है। जिसको पश्चिमी आलोचक ऐतिहासिक बोध का शोचनीय अभाव कहते हैं वह संस्कृत साहित्य की कमजोरी नहीं, इस माने में, शक्ति है कि इतिहास का मूल्य सूचना देने तक सीमित है और साहित्य का प्रयोजन सूचना से ऊपर उठना है। प्रायः जो सूचनाएँ निष्कर्ष के रूप में निकाली भी जाती हैं और

जिनके आधार पर वैदिक युग, महाभारत युग, रामायण युग जैसे वर्गीकरण कर लिये जाते हैं वे स्वयं में सूचनाएँ नहीं हैं, कम से कम कालविशेषबद्ध सूचनाएँ तो नहीं ही हैं। युग-विशेष का वातावरण कहना भी जहाँ अभिप्रेत है वहाँ युग काल का बोधक नहीं, दृष्टि का बोधक है। ऊपर जो कहा गया है उसका अभिप्राय यह नहीं कि कालचक्र की एकदम उपेक्षा ही सस्कृत-साहित्य में है। इसके विपरीत वहाँ कालचक्र के प्रवाह की बहुत प्रखर अभिव्यजना मिलती है, क्योंकि वह प्रवाह मानव-जीवन के प्रवाह से सम्पृक्त है। ऋतुचक्र का, सवत्सर का जीवन के साथ एकीकरण है, क्योंकि दोनों ही यज्ञ के साधन हैं और सारा जगत् यज्ञ की प्रक्रिया है। जो यज्ञ नहीं मानते वे धर्मचक्र मानते हैं। हाँ, काल को एकदम अलग स्वतन्त्र और निरपेक्ष माननेवाले दर्शन भी कम हैं और साहित्य-साधक तो और भी कम। इसी प्रकार लैडस्केप में जिस दिक्सीमा का रहना आवश्यक है उसका प्रायः अभाव-भा ही सस्कृत-साहित्य में मिलता है। जैसे भारतीय शिल्प और चित्रकला में प्राकृतिक पृष्ठभूमि का विवर्ण होता है वैसे ही साहित्य में भी प्रकृति-वर्णन मूल वर्णन से अलग न होकर उसके शीर्षस्थ रहता है। कारण यह है कि प्रकृति-वर्णन का उद्देश्य वस्तु को उतना उभारना नहीं है जितना कि उसको ओतप्रोत करना। दूसरे शब्दों में, अगर कहा जाय कि उसमें खण्ड-दृष्टि नहीं है, जीवन, धर्म, ईश्वर, ससार या प्रकृति की कोई अलग सीमा नहीं है। एक ही सत्ता के ये विभिन्न पहलू हैं। प्रकृति व्यवहार में जड़ नहीं है और वह भी चैतन्य से उतनी ही ओतप्रोत है जितना कि मनुष्य। साथ ही प्रकृति चरमसाध्य भी नहीं है। प्रकृति के अन्दर इसीलिए रमकर भी, उससे ग्रहण कर भी, उसको अपने में अधिष्ठित कर भी अपने चैतन्य से उसको प्रक्षालित करने का चैतन्य सस्कृत-साहित्य में वर्तमान है। प्रकृति के दान से सन्तुष्ट रहना सस्कृत-कवि ने नहीं सीखा। यह तो देश का एक अर्थ हुआ। शुद्ध भौगोलिक अर्थ में भी देश का बोध एक सीमा के रूप में न होकर सीमातीत विश्व के सद्गुण अभिव्यक्ति के रूप में है। हिमालय भारत का मानदण्ड नहीं है, पृथ्वी का मानदण्ड है। गंगा उत्तर भारत की नदी नहीं है, तीन लोकों में प्रवाहित होनेवाली शुचिना की धारा है। विन्ध्यटाटी भारत की ही मेखला नहीं, समस्त भूमण्डल की मेखला है। भारत का निर्धारण प्राचीन सस्कृत-साहित्य में केवल कुछ भौगोलिक नामों की सूचियों से नहीं। निर्धारण है एक विशाल कुल की कल्पना के द्वारा जिसमें पर्वत-नदी से लेकर देव-किन्नर तक, पशु-पक्षी से लेकर वनस्पति तक सभी बराबर के साक्षीदार हैं। भारत की सीमा का निर्धारण मुख्यतः आचरण और आचरण में एकान्त निष्ठा से है। इसी कारण वह तप और कर्म की भूमि है। वह एक सदैव चढ़ा हुआ घनुष है, जगती हुई यज्ञ-देवी है। वह भौगोलिक आकार से काफी ऊपर उठा हुआ मानवीय विश्वास का आकार है।

तीसरा प्रकार है पुरुषवाद। यह पुरुषवाद मानववाद से इस माने में भिन्न है कि पुरुष सत्ता से बोध मनुष्य मात्र का न होकर देव, असुर, यक्ष, गन्धर्व, विद्याधर, पण्ड, पक्षी, वनस्पति—इन सभी चैतन्य, प्रवहमान पिण्डों का होता है और इन सबमें एक अखण्ड प्रवाह देखना ही सस्कृत-साहित्य का परम पुरुषार्थ है। इसी दृष्टि से भागवत में यह कहा गया—

न यद्वचश्चित्रपद हरेर्यथो जगत्पवित्र प्रगुणीत कहिंचित् ।

तद्वायस तीर्थमुषन्ति मानसा न यत्त हंसा निरमन्युनिक् अया ।।

वह वाणी व्यर्थ है जिसने जगत् को पवित्र करनेवाले हृदय की कीर्ति-गाथा नहीं गायी। उस काव्य में कीर्तियों के काँव-काँव का बसेरा भले हो जाय मानसावगाही हंसों का लीला-केन्द्र नहीं हो सकता।

इसके पीछे निहित अर्थ वस्तुतः यह है कि शब्दार्थ की रमणीयता व्यञ्जक है अनन्तता और अखण्डता की यशोगाथा की। पुरुषवाद का अर्थ है लोकातीत विराट् पुरुष की प्रतिष्ठा। वह पुरुष हव्य, होता और आहुति—तीनों एक साथ है। कम्पीर शैवदर्शन की भाषा में प्रमाता, प्रमेय और प्रमाण तीनों एक साथ है। भक्ति की भाषा में उपास्य, उपासना और उपासक तीनों एक साथ है। मानववाद तो इस पुरुषवाद का एक वामन रूप है जो अभिमानी को छलने भर को है। कहा जा सकता है कि यह पुरुष सस्कृत-साहित्य में भी बहुत विरल है, क्योंकि सस्कृत-साहित्य में राजवशो के वर्णन हैं, भौतिक जीवन के बिलास हैं, विषय-वासना है। इन सबमें कहीं तक पुरुषवाद का अर्थ छींचता न कर निकाला जा सकता है। इस शका का समाधान यह है कि पुरुषवाद की यह कल्पना सुख-दुःख, राग-द्वेष, ऐन्द्रिय-इन्द्रियातीत जैसे द्वन्द्वों की कल्पना से ऊपर है। इन द्वन्द्वों का अस्तित्व काव्यास्वाद से भिन्न घरातल पर स्वीकार करते हुए भी काव्यास्वाद के घरातल पर काव्यास्वाद में ही विन्नीन कर दिया गया है। यही सस्कृत साहित्य-ज्ञान का रसवाद है। रस के व्यञ्जक पदार्थ इस जगत् के हैं, सामान्य अनुभव के हैं और तब भी उनसे जो व्यञ्जना होती है वह इस जगत् की सीमा के विगलन रूप में होती है। जब तक काव्य इस व्यञ्जना को देने में सफल नहीं है तब तक वह उत्तम नहीं कहा जा सकता। रस मौलिभूत प्रयोजन है। वस्तु या नेता इसके साधन हैं। बहुधा रस कहने से चित्तवृत्ति का जो बोध होता है वह आभास मात्र है और जहाँ आभास नहीं है वहाँ रसना की प्राप्ति नहीं है। रसे स्थल साहित्य में काफी मिलते हैं। रस के स्थल से सद्य में गया ही मिलते हैं पर इससे रस की मूर्धन्यता में कोई क्षति नहीं होती, क्योंकि ये असफलताएँ अप्राप्त सकलता की ही ओर दृग्गति करती हैं। इसलिए रस साहित्य का आराध्य-सौन्दर्य (कुमारस्वामी के शब्दों में 'आर्द्राडिल ब्यूटी') है। रस-सिद्धान्त ही साहित्य के चरित्र और वस्तु को सहजता प्रदान करता है। बाणभट्ट इसी को 'रसेन शय्या स्वयम्भुपागता' के द्वारा कहा है। रस अनुभव की एक ममानान्तर स्थिति है और वैयक्तिक अनुभव की न तो वह विरोधिनी है और न अनुवर्तिनी। वैयक्तिक अनुभव से अमपृक्तता टी० एस० ईलियट की दृष्टि में भी आदर्श की स्थिति है—“भोक्ता और रचयिता में भेद है। यह भेद जितना ही बड़ा होता है कला उतनी ही महीनी होती है।” पर ध्यान देने की बात यह है कि ईलियट ने जहाँ भोक्ता और रचयिता—दोनों स्थितियों की बीच में दूरी बढ़ाने पर बल दिया है वहाँ भारतीय विचारकों ने दूरी या साभिप्राय की चिन्ता ही नहीं की है, क्योंकि रचयिता भी भोक्ता है और रचना भी भोग है। रचयिता में रचयिता का अह रहता है, पर रस के भोक्ता में भोक्ता का अह नहीं रहता। वे अपने शिल्पी, चित्रकार, कवि या कथाकार स्वयम्भू माने जाते हैं और उनकी कला शिव की, आनन्दशक्ति की, अभिव्यञ्जक सर्वकर्तृत्व रूप क्रियाशक्ति मानी जाती है, जिस क्रियाशक्ति में मन, बुद्धि, अहकार और अन्तःकरण समा जाते हैं। कला सन्धिनी शक्ति है, पर यह सन्धान स्थापित करती है शिव और साधक के बीच न कि मन्त्र्य और उसकी दुर्बलता के बीच।

चौथा प्रकार है शिव-दृष्टि। कहीं-कहीं इसका निषेधमुख से 'शिवतरक्षति' के रूप में प्रतिपादन हुआ है और कहीं-कहीं विधिमुख से हुआ है लोकमगल के रूप में। पर यह शिवदृष्टि सर्वत्र है। अग्निनवगुप्त ने सबसे ऊँची प्रतिभा को शिवा कहा है। परशुराम-कल्पसूत्र में शिव के रूप में स्वयं साधक है जो होता और अग्नि दोनों बनता है। प्रथम उपनिषद् में बहुत पहले ही कहा जा चुका है—

या ते तनुर्वाचि प्रतिष्ठिता या श्रोत्रे या च चक्षुषि ।

या च मनसि सन्तता शिवं तां कुरु नोत्समी ॥

तुम्हारा शरीर जो तुम्हारी बाणी में, श्रुति में, दृष्टि में और तुम्हारे मन में प्रतिष्ठित है उसको शिवमय करो, उसके बाहर उछल-कूद न करो। देह को इसलिए सस्कृत-साहित्य ने सहजात पाप (ओरिजिनल सिन) नहीं माना है, इसे आनन्द का अधिष्ठान माना है—“आनन्द ब्रह्मणो रूप तद्धि देहो व्यवस्थितम्” (परशुराम कल्पसूत्र)। इसीलिए सस्कृत-साहित्य में आध्यात्मिकता का कोई नारा सुनने को नहीं मिलता। आधुनिक भारतीय साहित्य में आध्यात्मवाद पश्चिम की देन है। देह को शिवमय बनाने पर जो बल है वही मगलान्त कल्पना का मूल है। दुःख में अन्त वही होगा जहाँ देह या दुःख जगत् एक अकाम्य और वारमायिक दृष्टि से प्रतिकूल स्थिति है। इसी सिलसिले में बान आती है अशिव की क्षति की। प्रश्न है कि अशिव है क्या? शिव का प्रतिपेक्षी है या शिव से इतर है। उत्तर मिलता है, शिव से इतर है, क्योंकि शिव का प्रतिपेक्ष तो कही है ही नहीं और शिव में इनर होने का अर्थ है शिव से केन्द्रानुसारी होना। शिव की कल्पना भारतीय सस्कृति की सुन्दरतम कल्पना है। वे योगेश्वर हैं अर्थात् वे उस बड़े योग के साधक हैं जो समत्व (मयत्व योग-मुच्यते—गीता), कुशलता (योग कर्मसु कौशलम्), चित्तवृत्ति-निरोध (योगश्चित्तवृत्तिनिरोध—योगसूत्र) इन सभी अर्थों में प्रयुक्त होनेवाले योग में युक्त हैं। इस योग का फल है आत्मा और जगत् का ब्रह्म में विलयन, शक्ति के साथ सामरस्य, अपने कचुको से पूर्ण स्वातंत्र्य, जगत् के तारक रामनाम में स्वीति, अमृतकला का स्फुरण और त्रितापनिवारणी गंगा के द्वारा अभिषेक। साहित्य में शिव दृष्टि की बात जब हम कहते हैं तो हमारे सामने रहती है शिव से उपलक्षित होने वाली समग्र साधना। तपोवन की, गृहस्थ-आश्रम की, गुरु-सेवा की, सत्यपालन की, त्याग की आर लोक-संग्रह की। इसीके कारण तप और तपोवन की महिमा है, जीवन का अखण्ड बोध है, व्यष्टि और समष्टि में सामंजस्य है और धर्म का जीवन से इतना लगाव है।

पश्चिमी साहित्य का जो इतना मान है वह इसलिए कि सषर्ष की विवशता साहित्य की अभिवृत्ति किये हुए है और इस सषर्ष की ही उदात्त बनाकर जीवन में सार्वकता लाने की कोशिश की गयी है। वहाँ भी कल्याण-भावना है पर कल्याण अकृतार्थ होकर ही तीव्र है। वहाँ कल्याण दुःख से जित के परिष्कार में है, सुख के सस्कार में नहीं। इसीलिए वहाँ नैतिक निरपेक्ष इस प्रकार के मान-सषर्ष होते रहते हैं। सस्कृत-साहित्य में शिव की स्थिति लोकोत्तर स्थिति है, अतिश्रामी (ट्रान्सेण्डेंटल) स्थिति है, उस प्रकार के मान-सषर्ष की सम्भावना भी यहाँ नहीं रही।

सस्कृत-साहित्य का पाँचवाँ वैशिष्ट्य (जो सबसे अधिक चौकानेवाला है) विवेक है। मयूर-वाहनी सरस्वती तो उत्तरकालीन शब्दाडम्बर की प्रवृत्ति की घोतिका है, हसबाहनी सरस्वती ही सस्कृत की कृतियों की आराध्य है। इसीलिए हस वामपुरुष मेघ को पथ दिखलाता है, शारदा की अगवानी करता है, वेद अर्थात् ज्ञान का रक्षक विष्णु-अवतार बनता है। हस विवेक का प्रतीक है और भारत की सर्वशुक्ला सरस्वती का वाहक बनने में समर्थ है। यह अवश्य है कि यह विवेक सद्-असद् या धर्म-अधर्म का उतना नहीं जितना परमार्थ-सत् और व्यवहार-सत् का है। यह धर्म-अधर्म के प्रपञ्च को परमार्थ से विविक्त करता है। जिन लोगों की दृष्टि सस्कृत-साहित्य में भौतिक विकास, उद्दाम भ्रूणार और निमृत् प्रेमलीला माव पर जाकर टिकती रहती है उन्हें यह भी स्मरण करना चाहिए कि प्रेम की तीव्रता का निरूपण इतने स्वाभाविक रूप में इसलिए काराया गया है कि—

दुःसहप्रेष्ठविरहतीव्रतापघुताशुभा  
ध्यानप्राप्ताच्युताश्लेषनिर्मुल्या क्षीणमगला ।  
तमेव परमात्मानं जारब्धध्यापि सङ्गता  
जहृर्गुणमयं देहं सद्यः प्रक्षीणबन्धना ॥

वह तीव्रता पुण्य-अपुण्य दोनों का क्षय कर सके, परमात्मा से सगत कर सके। यहाँ विवेक है आत्मा और अनात्मा में। कालिदास के काव्य में पार्वती का 'पर्याप्तचन्द्रेव शरत् त्रियामा' के रूप में चित्रण प्रेम की धीन शुभ्रता का चित्रण है, भवभूति की सीता की 'दुग्धकुल्येव' दृष्टि से राम का अभिषेक सीता में निहित अमृतकला का ही छिड़काव है, बाणभट्ट की कादम्बरी और श्रीहर्ष की दमयन्ती के प्रेम में भी जो एकनिष्ठता है वह विवेक को बिसरा कर नहीं, क्योंकि ये दोनों नायिकायें मर्यादा का अतिक्रमण न करनी हुई भी एकनिष्ठ रह जाती हैं। विवेक के इस स्वर के ही कारण उत्तम नायक उद्भूत नहीं, प्रशान्त नहीं, ललित नहीं, उदात्त है। विवेक की पुकार पर ही काम भस्म होता है और तप रूप की अवस्था लाता है। इसीके कारण रोमांटिक प्रवृत्ति का लगभग अभाव सा दीखता है संस्कृत-साहित्य की मूल धारा में। एक छोटी-सी धारा है रोमांटिक प्रणय-गाथा की, पर वह भी विवेक की चौड़ी धारा में आकर बिलीन हो गयी है। यह विवेक ही संस्कृत-काव्य के मानव का मूलक देवता के सम्मुख युद्ध में उन्नत रखता है। रघु, अर्जुन, नल और राम इसीलिए ता संस्कृत-साहित्य की मानवी परिकल्पना के प्रतिमान बन गये हैं। पर इतना है कि वह विवेक तादृश्य का विवेक नहीं, यह तादात्म्य लानेवाला विवेक है। यह आरोपित भी नहीं है, यह अन्त-करण का सहज विवर्तन है। यही यह पश्चिमी बौद्धिकता से (जो कभी-कभी नया प्राय बहुत निर्मम है) और चीनी निश्चिन्तता में विलग है।

## ब्रह्मी अथवा ब्राह्मी-वैदिक भाषा और लिपि

### डॉ० विश्वम्भरशरण पाठक

ब्राह्मी (प्राकृत व भी) शब्द लौकिक संस्कृत में साधारणतः एक लिपि का अभिधान है, किन्तु कहीं-कहीं पर भाषा के अर्थ में भी प्रयुक्त होता है।

ब्राह्मी की व्युत्पत्ति ब्राह्मण और जैन-परम्पराओं में पौराणिक कथाओं के आधार पर की गयी। नारद-स्मृति में ब्रह्मा के द्वारा प्रणीत होने के कारण इसे ब्राह्मी का नाम दिया गया।<sup>१</sup> चीनी विश्व-कोष (सन् ६६८ ई० में निमित्त) का-युअन-चू-लिन को भी यह परम्परा ज्ञात थी, क्योंकि उसके अनुसार दो भारतीय लिपियाँ ब्राह्मी एवं खरोष्ठी कमश. ब्रह्मा एवं आचार्य खरोष्ठी के द्वारा प्रणीत हैं।<sup>२</sup> ब्रह्मा एवं ब्राह्मी व्याकरण के नियमों से सम्बद्ध हैं ही, हिन्दू देवता-मण्डल में ब्रह्मा की शक्ति का नाम भी ब्राह्मी ही है।

जैन-परम्परा में ब्राह्मी लिपि एवं भाषा आदि तीर्थंकर ऋषभनाथ ने अपनी ब्राह्मी नाम की पुत्री के लिए प्रणीत की। अभयदेव सूत्र ने 'भगवती सूत्र' और 'समवायाग सूत्र' की टीकाओं में उपर्युक्त परम्परा का उल्लेख किया है।<sup>३</sup>

किन्तु ये दोनों परम्पराएँ कथात्मक हैं, अतः काल्पनिक हैं। आचार्य डॉ० राजबली पाण्डेय का कथन है कि यह लिपि भारतीय आर्यों के द्वारा 'ब्रह्म' अर्थात् वेद के संरक्षण के लिए निमित्त हुई और प्रमुखतया ब्राह्मणों के द्वारा वैदिक परम्परा को जीवित रखने तथा आनेवाली पीढ़ियों में मौखिक और लिखित रूप से सन्तान्त करने के लिए प्रयुक्त हुई।<sup>४</sup> ब्राह्मी का ब्रह्म में सम्बन्ध ही युक्ति-संगत है।

परवर्ती साहित्य में ब्राह्मी शब्द ब्रह्म (परम तत्त्व) से संयुक्त है। कलचुरि अभिलेखों का प्रारम्भ 'ब्रह्म' के नमन से होता है, फिर शिव-रूप ब्रह्म की स्तुति और बाद में ब्राह्मी का उल्लेख है।<sup>५</sup> भगवद्-गीता में भी ब्राह्मी स्थिति का वर्णन 'ब्रह्म' को दृष्टि में रखकर किया गया है।<sup>६</sup> अन्यत्र<sup>७</sup> भी ब्राह्मी शब्द इसी प्रसंग में उपलब्ध होता है; किन्तु ब्रह्म का अर्थ यहाँ वेद से नहीं लिया जा सकता।

<sup>१</sup> म० म० गौरीशंकर हीराचन्द्र ओझा : प्राचीन भारतीय लिपि भाला, पृष्ठ १।

<sup>२</sup> वही, पृष्ठ १८।

<sup>३</sup> 'तथा 'ब्रम्हिति' ब्राह्मी, आदिदेवस्य भगवतो दुहिता ब्राह्मी वा संस्कृतादिभेदा वाणी तामाभिर्य तेनैव या दक्षिता अक्षरलेखनप्रक्रिया सा ब्राह्मी लिपिः।' अभयदेवसूत्र-कृत 'समवायाग सूत्र' की टीका। 'ब्रम्हो लिपि' लिपिः पुस्तकावाक्षर-विन्यासः, सा चाष्टावश प्रकाराऽपि भीमन्नयजिनेन स्वमुताया ब्राह्मीनामिकया दक्षिता ततो ब्राह्मीत्यभिधीयते। अभयदेवसूत्रकृत 'भगवती सूत्र' की टीका।

<sup>४</sup> डॉ० राजबली पाण्डेय : इण्डियन पैलियोलॉजी, पृष्ठ ३४, बाराणसी, ५२।

<sup>५</sup> कार्पस इस्क्रिप्टान्स इण्डिकेरम् ४, पृष्ठ २५५, ब्लोक २।

<sup>६</sup> गीता २, ७२, शांकरभाष्य—ब्राह्मी-ब्रह्मणि मता।

<sup>७</sup> गोपब्राह्मण—१, १, १६।

ऋग्वेद (६, ३३, ५-६) में 'ब्रह्मी' शब्द आया है —

तिस्त्रो वाच उदीरते गावो मिमन्ति घेनवः ।

हरिरेति कनिषदत् ॥

अभि ब्रह्मीरनुषत यद्भी ऋतस्य मातरः ।

मर्त्य्यन्ते दिव शिशुम् ॥

(सायण के अनुसार—ऋक्, यजु एव साम की त्रिविध स्तुतियाँ ऊँचरित हो रही हैं। प्रीति-दायक गायें दोहन के कारण आवाज कर रही हैं। पीत वर्ण का मोम स्वर करता हुआ कलश में प्रवेश करता है। ब्राह्मण-श्रेरित महान् तथा यज्ञ-निर्मात्री स्तुतियाँ स्तवन करती हैं। देवताओं का शिशु परिमृष्ट होता है।)

यहाँ 'ब्रह्मी' के साथ ही 'यद्भी' शब्द ऋत् की माताओं का विशेषण है। वैदिक 'यद्भी' और अवस्ता का 'यज्वी' एक ही शब्द के दो रूप हैं। अवस्ता में (यश्न, १३१, ८) ऋरस्पुस्त्र की कनिष्ठा पुत्री का नाम यज्वी था। फ्रेञ्च विद्वान् रेनू के अनुसार यह (यजू) 'यजुष पुत्रो' (फरहसे ओ इम, ३६) का ही रूप है जिसमें 'पुत्रो' शब्द हटा दिया गया और इसलिए यजुष शब्द ही 'युक्क पुत्र' का अर्थ धारित करना है।<sup>१८</sup> ऋग्वेद में नदियों, सूर्य के हरिताम्र (५, ४१, ७) उषा तथा रात्रि के विशेषण के रूप में यद्भी और यद्भी शब्द आते हैं। पाश्चात्य वैदिक विद्वान् प्रसव और वेद-अवेस्ता के तुलनात्मक अध्ययन में इस शब्द का अर्थ 'युक्क-युवती' करते हैं, यद्यपि सायण के भाष्य में 'महान्', 'महती' पर्याय हैं।

ब्रह्मी विशेषण की सजा 'ऋतस्य मातर' भी अनिश्चित और विवदनीय अर्थ रखनेवाला वाक्यांश है। द्विवचन में 'ऋतस्य मानरी' कभी 'रोदसि-द्यावापृथिवी' (६, १०२, ७, १०, ५६, ८, ६, १७, ७) और कभी 'उषा और नक्ष' (१, १४२, ७, ५, ५, ६) के लिए ऋग्वेद में आया है। बहुवचन 'ऋतस्य मातर' केवल इसी ऋचा में प्रयुक्त हुआ है। सायण के अनुसार 'यज्ञ की निर्मात्री स्तुतियाँ' (ब्रह्मी) इसका अर्थ है। पाश्चात्य विद्वानों के पास इसकी निश्चित व्याख्या नहीं।

'ब्रह्मी' शब्द का अर्थ ज्ञात करने के लिए अधिक सहायक है "तिस्त्रो वाच"। यह ऋग्वेद में प्रस्तुत ऋचा के अतिरिक्त तीन बार (६, ५२, ६ ६७, ३४, ७, १०१, १) आया है। सायण इसका अर्थ 'ऋग्यजुसामात्मिका स्तुतिरूपा' करते हैं। एक स्थान पर (७, १०१, १) 'दृतविलम्बितमध्यम-भेदेन विविधा वाच' के रूप से उनकी व्याख्या है। यह अर्थ एक स्थान पर गेल्डनर स्वीकार करते हैं।<sup>१९</sup> किन्तु ल्यूड्स अपनी सद्य प्रकाशित पुस्तक 'ब्रह्म' में सप्तम मण्डल की ऋचा (१०१, १) की व्याख्या करते हुए 'तिस्त्रो वाच' का अर्थ 'तीन दिव्य नदियाँ' करते हैं।<sup>२०</sup> पुस्तक के सम्पादक एल्सडॉर्फ प्रस्तुत ऋचा (६, ३३, ५) में प्रश्नवाचक चिह्न के साथ टिप्पणी करते हैं कि ऋक्पाठ, गायो का मिमियाना और सोम का अभिषव के कारण स्वर करना तीन बोलियाँ (?) हैं।

'ब्रह्मी' शब्द की व्याख्या सायण के मतानुसार है—'ब्राह्मणप्रेरिता स्तुतयः'। पाश्चात्य वैदिक

<sup>१८</sup> बुलेटिन ऑव बि स्कूल ऑव ओरियण्टल ऐंड आफ्रिकन स्टडीस, जि० २०, पृष्ठ ४७५।

<sup>१९</sup> ऋग्वेद, ७, १०१, १ का अनुवाद : हार्बर्ट ओरियण्टल सीरीज में प्रकाशित।

<sup>२०</sup> ल्यूड्स : 'ब्रह्म', पृष्ठ ३६२, ६६२।



विद्वानो के लिए यह शब्द एक प्रहेलिका है। ओल्डेनबर्ग इसके व्याकरण की दृष्टि में असामान्य रूप के कारण कल्पना करते हैं कि 'ब्रह्मी' के साथ प्रयुक्त होने के कारण उसके तौल पर ही 'ब्रह्मी' शब्द का ऋषि ने उपयोग किया।<sup>११</sup> रेनू भी इसकी निस्सदिग्ध व्युत्पत्ति देने में असमर्थ हैं। उनके अनुसार यह सदिग्ध है कि 'ब्रह्मन्' का स्त्रीलिंग 'ब्रह्मी' है—यद्यपि इसकी सम्भावना की जा सकती है। जिस प्रकार 'अथर्वन्' और 'अथर्वी' शब्द प्राप्त होते हैं वैसे ही 'ब्रह्मन्' और 'ब्रह्मी' शब्द भी हैं।<sup>१२</sup> गेल्डनर 'ब्रह्मी' को स्त्रीलिंग मानकर, उसका अर्थ 'स्त्री-स्तोता-गण' करने हैं। एल्सडॉर्फ पहले इसको प्रस्तुत ऋषि में 'गायो' का विशेषण मानते हैं, किन्तु टिप्पणी में प्रश्नवाचक चिह्न के साथ 'ऋक्-पाठ' भी 'तीन बोलियों' में एक स्वीकार करते हैं।

एल्सडॉर्फ यद्यपि प्रश्नवाचक चिह्न के साथ 'तिस्रो वाच' की व्याख्या करते हैं तथापि प्रसंग में उनका अर्थ ही ठीक उपयुक्त लगता है। तीन बोलियों—गायिका मिमियाना, सोमाभिषव का रव और ब्रह्मी—में ब्रह्मी भी एक 'वाक्' है। ब्रह्मी का चाहे गेल्डनर का अर्थ 'स्त्री-स्तोताबृन्द' स्वीकार किया जाय, चाहे सायण का 'ब्राह्मण-प्रेरिता-स्तुतय', किन्तु प्रसंग में उसका 'वाक्' से सम्बन्ध प्रतीत होता है।

अतः 'ब्रह्मी-वाक्' का अर्थ प्राचीन भाष्यकार तथा भाषा-विज्ञानविद् भी नहीं दे सकते। 'ब्रह्मी-वाक्' का महाभारत में प्रयोग है। अपरिचित यथानि से देवयानी ने प्रश्न किया—

राजवद् रूपवेषो ते, ब्राह्मी-वाच विभाष च ।

को नाम त्व कुतश्चासि, कस्य पुत्रश्च शम मे ॥

'राजवद्रूपवेष' एवं ब्राह्मी-वाक् के सहसंगति की जिज्ञासा का प्रतिउत्तर—

ब्रह्मचर्येण वेदो मे कृन्मो श्रुतिपथ गत ।

राजाह राजपुत्रश्च ययातिरिति विभ्रुत ॥

'राजपुत्र' होने के कारण राजवद्रूप और समग्र वेद के अध्ययन करने के कारण 'ब्राह्मीवाक्' में सभाषण। सस्कृत में लौकिक बोलना राजा के लिए अममतिजनक नहीं, परन्तु वैदिक सस्कृत में ? तभी तो 'वेदो मे कृन्म, श्रुतिपथ गत' कहकर समाधान दिया गया। अन्यत्र भी महाभारत में ब्रह्म और ब्राह्मी शब्द वैदिक मन्त्र भाषा के लिए प्रयुक्त हुए हैं —

अहन्त्वा वर्धयिष्यामि ब्राह्मी मन्त्रं सनातनं<sup>१३</sup> ।

शान्तिपर्व के वर्ण-धर्म-प्रसंग में भी ब्राह्मी शब्द वैदिक भाषा के लिए प्रयुक्त है—

इत्येते चतुरो वर्णा येषा ब्राह्मी सरस्वती ।

विहिता ब्राह्मणा सर्वे लोभादज्ञानता गता<sup>१४</sup> ॥

सम्भवतः ब्रह्मी-ब्राह्मी का अर्थ मूलतः वैदिक भाषा और उससे सम्बद्ध लिपि एवं अक्षर-प्रक्रिया ही हो। इस अर्थपरम्परा का मूल ऋग्वेद तक जायगा तभी ब्राह्मी-लिपि का उद्भव भारत में माना जा सकेगा।

<sup>११</sup> वही—पृष्ठ ४३३, टि० २ ।

<sup>१२</sup> अन्य उद्धरणों के लिए देखिए डॉ० पी० एम० डॉ० आर्टे का 'काणे कोमेमोरेसन बाल्युम' में प्रकाशित 'वैदिक साहसंश इन वि महाभारत' ।

<sup>१३</sup> उद्योग, १६, ८ ।

<sup>१४</sup> शान्ति-पर्व १८८, १५ ।

## श्रीकृष्ण का लौकिक चरित : एक विद्वलेषण

### बलदेव उपाध्याय

#### श्रीकृष्ण के लौकिक चरित की महत्ता

वृन्दावनविहारी नन्दनन्दन श्रीकृष्णचन्द्र के अलौकिक व्यक्तित्व की इतनी अधिक चर्चा भक्ति-साहित्य तथा कृष्णकाव्यों में है कि उनका लौकिक व्यक्तित्व आलोचकों तथा सामान्य जनों की दृष्टि में एक प्रकार से ओझल हो रहता है—सन्ना होने पर भी वह अमला के साम्राज्य में ही अधिकतर विचरण करना दिखाई देता है। भक्तों की उधर दृष्टि ही नहीं जाती कि उनका लौकिक जीवन भी उतना ही भव्य तथा उदात्त था जितना उनका अलौकिक जीवन मधुर तथा सुन्दर था। पुराणों में, विशेषकर 'श्रीमद्भागवत' में, श्रीकृष्ण परमेश्वर्यमण्डित, निखिल ब्रह्माण्डनायक, अचटितघटनापटीयान् भगवान् के रूप में चित्रित किये गये हैं। व वाणी के रम्यचरणीय विषय माने गये हैं। जो वाणी श्रीकृष्ण के चरित का वर्णन नहीं करती, वह बायमतीथंके समान उपेक्षणीय तथा गर्हणीय है, हमतीर्थ के समान श्लाघनीय तथा आदरणीय नहीं—

न तद्वचश्चित्तपद हर्यंशो

जगन् पवित् प्रगृणीत कहिचित् ।

नद्ध्वाङ्गतीर्थं न तु हमसेवित

यत्नान्युतस्तत् हि साधवोमला ॥ (भागवत १२।१२।५०)

यह कथन कृष्णचन्द्र के लौकिक चरित के अनुरोध से भी सम्बन्ध रखता है। इस अलौकिक चरित में पृथक् तथा भिन्न उनका एक लौकिक चरित भी था जिसमें उदात्तता का कम निवास न था।

**हरिवंश तथा पुराण**—ये दोनों ही जनता में कृष्ण के प्रति भव्य भावुक भक्ति के उद्भावक ग्रन्थ हैं। फलतः इन दोनों में श्रीकृष्ण का अलौकिक जीवनवृत्त ही प्रधानतया प्रतिपाद्य है। लौकिक वृत्त के चित्रण का मुख्य आधार है महाभारत, जहाँ श्रीकृष्ण पाण्डवों के उपदेशक तथा जीवन-निर्वाहक मुख्य सखा के रूप में चित्रित किये गये हैं। जीवन के नाना पक्षों के दृष्टा, स्वयं कार्य करनेवाले, महाभारत युद्ध के लिए पाण्डवों के मुख्य प्रेरक के रूप में महाभारत उन्हें प्रस्तुत करता है। उसी स्वरूप का विद्वलेषण कर उनकी उदात्तता तथा मर्धन्यता प्रकट करने का यह एक सामान्य प्रयास है।

#### श्रीकृष्ण की अद्वयता

प्रथमतः विचारणीय है कि कृष्ण एक थे अथवा अनेक ? कृष्ण के बाल्यकार तथा प्रौढकाल के जीवनवृत्तों का असामंजस्य ही उनके अनेकत्व की कल्पना का आधार है। उनका बालजीवन इतने अलहृदयने से भरा है—नाच-गान, रंगरेलियों की इतनी प्रचुरता है उसमें कि लोगों को विश्वास नहीं होता कि वृन्दावन का बालकृष्ण ही महाभारत के युद्ध में अर्जुन का सारथी तथा गीता के अलौकिक ज्ञान का

उपदेष्टा है। यूरोपीय विद्वानों ने ही इस असामंजस्य के कारण दो कृष्णों के अस्तित्व की कल्पना की जो डॉ० रामकृष्ण भाण्डारकर के द्वारा समर्थित होने पर भारतीय विद्वानों के लिए एक निर्भ्रान्त सिद्धान्त के रूप में प्रस्तुत हुआ।<sup>१</sup> परन्तु श्रीकृष्ण के दो होने की कल्पना नितान्त भ्रान्त तथा सर्वथा अप्रामाणिक है। पौराणिक कृष्ण तथा महाभारतीय कृष्ण के चरित्र में पार्थक्य होना तत्तत् आधारग्रन्थों की भिन्नता के ही कारण है। पुराणों का लक्ष्य कृष्णचंद्र के प्रति जनता की भक्ति जाग्रदूत करना था, फलतः अपने लक्ष्य से बहिर्मुख होने के कारण इन्होंने श्रीकृष्ण के प्रौढ जीवन की लीला का वर्णन नहीं किया। पुराणों में केवल श्रीमद्भागवत ने श्रीकृष्ण के उभयभागीय वृत्तों का उचित रीति से वर्णन किया है। दशम स्कन्ध का पूर्वार्द्ध कसबध तक ही सीमित है, परन्तु इसके उत्तरार्ध में महाभारतयुद्ध से सम्बद्ध कृष्णचरित्र-का पूर्ण संकेत तथा संक्षिप्त विवरण दिया गया है। महाभारत का प्रधान लक्ष्य श्रीकृष्ण के प्रौढ जीवन की घटनाओं का वर्णन है—उन घटनाओंका, जब ये पाण्डवों के सम्पर्क में आते हैं तथा भारत-युद्ध का संचालन करते हैं। फलतः वह उनके बाल्यजीवन की घटनाओं का वर्णन नहीं करता अपने उद्देश्य-पूर्ति के बहिरंग होने के कारण। परन्तु समय-समय पर उन घटनाओं का संक्षेप अश्रान्त रूप में करता है। सभापर्व में राजसूय की समाप्ति पर अग्रपूजा के अवसर पर शिशुपाल ने श्रीकृष्ण के ऊपर नाना प्रकार के लाछन ज्वर लगाये थे, उसने उनके बालचरित्र को लक्ष्य कर ही ऐसा किया था—

यद्यनेन हता बाल्ये शकुनिश्चितमत्र किम् ।

तौ वा श्ववृषभौ भीष्म यौ न युद्धविशारदौ ॥७॥

चेतनारहित काण्ड यद्यनेन निपातितम् ।

पादेन शकट भीष्म तव किं कृतमद्भुतम् ॥८॥

वाल्मीकिमात्र सप्ताह यद्यनेन धृतो च ।

तदा गोवर्धनो भीष्म न तत्त्वित मत्तमम् ॥९॥

भुक्तमेतेन बह्वन्न क्रीडता नगमूर्धनि ।

इति ते भीष्म शृण्वाना परे विस्मयमागता ॥१०॥

यस्य चानेन धर्मज्ञ भुक्तमन्न बलीयम् ।

न चानेन हत कस इत्येतन्न महाद्भुतम् ॥११॥ सभापर्व, ४९ अध्याय ।

इन पद्यों में श्रीकृष्ण की सामान्यतः आश्चर्यभरी लीला का यौक्तिक उपहास किया गया है। सप्तम श्लोक में पूतना, केशी तथा वृषभामुर के वध का संकेत है। आठवें श्लोक में चेतनारहित शकट के पैर से तोड़ डालने का उपहास है, नवम श्लोक बतलाता है कि कृष्ण के द्वारा गोवर्धन पर्वत का हाथ पर धारण करना कोई अचरजभरी घटना नहीं है, क्योंकि इसे नीटियों ने खाकर खोखला बना डाला था। पहाड़ के शिखर पर नाना पकवानों के भक्षण की बात सुनकर दूसरे लोग ही अर्थात् मुखं लोग ही आश्चर्य में पड़ते हैं। जिस काम के अन्न को इसने खाया था, उसे ही मार डालना अद्भुत काम नहीं है—यह कृतघ्नता की पराकाष्ठा है।

शिशुपाल की निन्दाभरी वक्तृता श्रीकृष्ण के एकत्व स्थापन में पर्याप्त प्रमाण है। यह स्पष्ट बतला रही है कि मुष्टिधर के राजसूय यज्ञ में जिस व्यक्ति की अग्रपूजा की गई है, वह उस व्यक्ति से

<sup>१</sup> देखिए, भांडारकर : वैष्णविज्म, श्रीविज्म ऐंड माइनर सेक्ट्स, पूना संस्करण ।

भिन्न नहीं है जिसने<sup>१</sup> बाल्यकाल में पूतना, वृषासुर, केशी, नामक राक्षसों का वध किया था, गोवर्धन पर्वत-को हाथ पर धारण किया था तथा उसके शिखर पर उसने बहुत सा अन्न अकेले ही खा डाला था तथा राजा कंस का वध किया था। ये श्रीकृष्ण की बाल्यकाल की आश्चर्यरस से भरी लीलायें हैं। फलतः महाभारत की दृष्टि में कृष्ण की एकता तथा अभिन्नता इस प्रकार समर्थित तथा प्रमाणित है।

#### श्रीकृष्ण का सौन्दर्य

श्रीकृष्ण की बाह्य आकृति, उनका साँवला रंग, उनका पीताम्बर, उनके शरीर की गठन आदि भौतिक शरीर उस युग के मानवों के ही लिए आकर्षक न था, प्रत्युत गत सहस्रो वर्षों से वह कवियों के आकर्षण का विषय बना हुआ है। बाल्यकाल में उनकी रूपछटा का अवलोकन कर यदि सरल घामीण गोप-वधुर्गं तथा नगर की स्त्रियाँ आनन्द से आप्लुत हो उठती थी, तो यह हमारे चित्त में इतना कौतुक नहीं उत्पन्न करता ? जब हम देखते हैं कि भीष्म पितामह—श्रीकृष्ण के पिता के समयवयस्क, सौ वर्ष से ऊपर बयवाले, जरणश्या पर योग के द्वारा अपना जीवन समाप्त करने के इच्छुक, इच्छामरण भीम—श्रीकृष्ण के सामने आने पर उनके शरीर-सौन्दर्य से आकृष्ट हुए बिना नहीं रहते, तो फिर श्रीकृष्ण के शारीरिक सौन्दर्य और आकर्षण को हटात् मानना ही पड़ता है। वह है उनकी प्रौढावस्था की घटना। इंगीलिए भीष्म नारायण के रूप में श्रीकृष्ण की स्तुति करते हुए भी उनकी शारीरिक सुषमा का विभट्ट सकेत करते हैं—

विभुवनकमनीय तमालवर्ण  
रविकरगौरवराम्बर दधाने ।  
बपुरलककुलावृताननाब्ज  
विजयसखे रतिरस्तु मेनवद्या ॥

आशय है कि उनका शरीर विभुवन सुन्दर तथा श्याम तमाल के समान साँवला है, जिस पर सूर्य किरणों के समान श्रेष्ठ पीताम्बर लहराता है, और कमल सदृश मुख पर घुघराली अलकें लटकती रहती हैं, उन अर्जुनसखा कृष्ण में भेरी निष्कपट प्रीति हो।

यह वर्णन है श्रीकृष्ण की प्रौढावस्था के रूप का और वर्णनकर्ता है उस युग के सबसे विद्वान् ज्ञानी शिरोमणि भीष्म, जिनके ऊपर पक्षपात का दोषारोपण नहीं किया जा सकता। श्रीकृष्ण की देह-काति मचमुच ही अत्यन्त ही चमत्कारी थी। पीताम्बर के बाह्य परिधान से वह और भी सुताज्जित की गई थी। इस बाह्य सौंदर्य को श्रीकृष्ण ने मानसिक गुणों के सबंधन से और भी चमत्कृत तथा उदात्त बना रखा था। क्योंकि उस युग के सबसे प्रौढ विद्वान् काशीवासी साम्प्रत उज्जयिनीप्रवासी साम्दीपनि गुरु से चतुर्णष्टि विद्याओं और कलाओं का अध्ययन कर उन्होंने विद्या के क्षेत्र में भी अपनी चरम उन्नति की थी। गीता के उपदेशक होने की योग्यता का सूत्रपात श्रीकृष्ण के जीवन-प्रभात में ही इस प्रकार मानना संबंधा युक्तिसंगत प्रतीत होता है।

<sup>१</sup> इन लीलाओं का वर्णन अनेक पुराणों में एक समान ही किया गया है—विशेषतः विष्णु-पुराण के पंचम अंश में तथा श्रीमद्भागवत् के १०म स्कन्ध के पूर्वार्ध में। यथा—पूतना वध माग १०।६, वृषासुर वध १०।३६, केशीवध १०।३७, गोवर्धनधारण तथा अन्नभक्षण १०।२४-२५, कंस का वध, १०।४४।

### श्रीकृष्ण की अग्रपूजा

मुघिष्ठिर के राजसूय यज्ञ के पर्यवसान में अग्रपूजा का प्रसंग उपस्थित था। यज्ञ के अन्त में किसी महनीय उदात्त व्यक्ति की पूजा की जाती है जो 'अग्रपूजा' की सजा से याज्ञिकों द्वारा अभिहित की जाती है। सहदेव के पूछने पर भीष्म पितामह ने श्रीकृष्ण को ही अग्रपूजा का अधिकारी बतलाया। इस अवसर पर उन्होंने कृष्ण के चरित्र का जो प्रतिपादन किया, वह यथार्थतः उनकी उदात्तता, महत्ता तथा अलोकसामान्य वैदुषी और सौंदर्य का स्पष्ट प्रतिपादक है। इस प्रसंग के एक-दो ही श्लोक पर्याप्त होंगे—

एषत्वेषा समस्ताना तेजोबलपराक्रमै ।

मध्ये तपस्त्रिवाभाति ज्योतिषामिव भास्कर ॥

असूर्यमिव सूर्येण निर्वातमिव वायुना ।

भासितं ज्ञादित चैव कृष्णेनेदं सदीहिन ॥ —सभा० प० ३६।२८-२९

इन पद्यों का तात्पर्य है कि इस सभा में एकत्र राजाओं के बीच—जहाँ भारतवर्ष के समस्त अधीश्वर उपस्थित थे—तेज, बल तथा पराक्रम के द्वारा श्रीकृष्ण ही ज्योतियों के मध्य सूर्य के समान तपते हुए की भाँति प्रतीत होते हैं। जिस प्रकार सूर्य से विरहित अन्धतामिव से युक्त स्थान को भगवान् सूर्य चमका देता और निर्वात स्थान को—जहाँ लोगों का हवा के बिना दम घुटना रहता है—वायु आल्हादित कर देता है, ठीक उसी प्रकार कृष्ण के द्वारा यह सभा उद्भासित तथा आल्लादित की गई है।

शिशुपाल इस अग्रपूजा के अनौचित्य पर क्षुब्ध होकर कृष्ण के दोषों का विवरण देकर भीष्म के ऊपर पक्षपात तथा दुष्प्रभाव का आरोप करता है। इसके उत्तर में परमज्ञानी दीर्घजीवी तथा जगत् के व्यवहारों के निनान्त अनुभवी भीष्म का कथन ध्यान देने योग्य है। कृष्ण की अग्रपूजा का कारण उनका सम्बन्धी होना नहीं है, प्रत्युत अलोकसामान्य गुणों का निवास ही मूल हेतु है। उनमें दान, दक्षता, श्रुत (शास्त्र का परिशीलन), शौर्य, ह्री, कीर्ति, उत्तम बुद्धि सन्तति, श्री, धृति, तुष्टि तथा पुष्टि का नियत निवास है। इसीलिए वे अर्च्यतम हैं (सभा० प० ३८।२०)। अपने गुणों से कृष्ण ने चारों वर्णों के बूढ़ों को अतिक्रमण कर लिया है (३८।१७)। वे एक साथ ही ऋत्विक्, गृह, विवाह्य, रत्नातक, नृपति तथा प्रिय हैं। इसीलिए उनकी अर्चा अन्य महापुरुषों के रहते हुए की गई है (३८।२२)। 'सबसे बड़ी बात यह है कि वेदवेदांग का यथार्थ ज्ञान ब्राह्मण के महत्व का हेतु होता है और बल-सम्पत्ति क्षत्रिय के गौरव का कारण होती है। ये दोनों ही कृष्ण में एकमात्र अन्यत्र भाव से विद्यमान हैं। इसलिए मेरी स्पष्ट सम्मति है कि इस मानव-लोक में कृष्ण से बढ़कर क्या कोई भी व्यक्ति वर्तमान है?' भीष्म पितामह की यह सम्मति यथार्थरूपेण श्रीकृष्ण के परम गौरव तथा उन्नत चरित्र की प्रतिष्ठापिका उक्ति है—

'वेदवेदांगविज्ञानं बलं चाभ्यधिकं तथा ।

नृणां लोके हि कोऽन्योऽस्ति विशिष्टः केशवादृतः ॥

—वही, ३८।१९

मजय भी उस युग के विशिष्ट विद्वान्, कुरूपण्डवों के हितचिन्तक तथा धृतराष्ट्र का शुभ सन्तर्पण तथा श्लाघ्य प्रेरणा देनेवाले मान्य पुरुष थे। श्रीकृष्ण के प्रभाव का सकेत उनके ये शब्द कितनी विशदता से दे रहे हैं—

एकतो वा जगत् कृत्स्नमेकतो वा जनार्दन ।  
 सारतो जगत् कृत्स्नादतिरिक्तो जनार्दन ॥  
 भस्म कुर्यात् जगदिदं मनसैव जनार्दन ।  
 न तु कृत्स्नं जगच्छक्तं भस्म कर्तुं जनार्दनम् ॥  
 यत् सत्यं यतो धर्मो यतो ह्यीराजैव यत् ।  
 तत् भवति गोविन्दो यत् कृष्णस्ततो जय ॥

—उद्यो० पर्व ६८।६-१०

इस प्रसंग में ये श्लोक निम्नलिखित महनीय तथा मननीय हैं ।

समस्त जगत् तथा केवल कृष्ण की तुलना की जाय तो सार-मूल्य-गौरव की दृष्टि में समस्त जगत् से कृष्ण बड़ा है । जनार्दन में इतनी शक्ति है कि वे मन से ही केवल समस्त ससार को भस्म कर सकते हैं, परन्तु पूरा ससार भी उनको भस्म नहीं कर सकता । इस पद्य में 'मनसैव' पद किसी अलौकिक जादू-टोना का प्रणिपादक नहीं है, प्रत्युत वह एक चिन्तन, ध्यान तथा केन्द्रित विचार-शक्ति का स्पष्ट निर्देशक है । यही इसका व्यङ्ग्यार्थ प्रतीत होता है । जिस ओर सत्य रहता है, धर्म होता है, ह्रीं (अकार्यात् निवृत्तिं ह्रीं = अर्थात् बुरे काम करने से निवृत्त होना) रहती है और जिह्वा अर्जव (शुद्धता, स्पष्टवादिता तथा निर्दुष्ट चरित्र) रहता है, उधर ही रहते हैं गोविन्द और जिह्वा कृष्ण रहते हैं, उधर ही जय रहता है । फलतः कृष्ण का आश्रय विजय का प्रतीक है ।

किन्तु सुन्दर चरित्र-विश्लेषण है श्रीकृष्ण का इन नये-नूतने शब्दों में । और ये वचन हैं भी किमर्थ ? ये कौरव-पक्ष के अनुयायी व्यक्ति के हैं जिसके ऊपर पक्षपात करने का आरोप कथमपि मड़ा नहीं जा सकता । पाण्डव-पक्ष का व्यक्ति मिथ्या प्रशंसा का दोषी ठहराया भी जा सकता है, परन्तु भीष्म तथा सजय के इन वचनों में पक्षपात की कहीं गन्ध भी नहीं है ।

दस अवसर पर श्रीकृष्ण की महिष्णुता भी अपने पूर्ण वैभव के साथ प्रद्योतित होती है । शिशुपाल श्रीकृष्ण के विरोधी दल का नेता था, उसे यह अश्रुपूजा तनिक भी न जँची । लगा वह कृष्ण पर गालियों की बोछार बरसाने । ध्यान देने की बात है कि इन गालियों में कृष्ण के शौर्याभास का ही बिबरण है, किसी लम्पटता तथा दुराचार का संकेत भी नहीं (जो आजकल लोग उनके चरित्र पर लाञ्छन लगाया करते हैं गोपी प्रसंग को लेकर) । कृष्ण के बाद वह टूट पड़ा भीष्म के ऊपर और लगा उन्हें भी कीसने नाता प्रकार की पक्षपात भरी बातों का हवाला देकर । भीष्म ने अपने पक्ष के समर्थन में बहुत ही युक्तियाँ दी तथा तर्क उपस्थित किये, परन्तु श्रीकृष्ण ने अपनी मौन मुद्रा का भजन तब किया जब अपनी बुआ को दी गई पूर्ण प्रतिज्ञा की समाप्ति हो गई । श्रीकृष्ण अपनी प्रतिज्ञा के पालन में एक धुरन्धर व्यक्ति थे जिसका संकेत उन्होंने द्रौपदी को आशवासन देते समय स्वयं किया था—

सत्यं ते प्रतिजानामि राजा राज्ञी भविष्यति ।

पतेत् द्यौर्महामान् भीर्येत् पृथिवी शकली भवेत् ।

शुष्येत् तोयनिधि कृष्णं न मे मोक्ष वचो भवेत् ॥

—वन प० १८।३०-३१

आकाश चाहे गिर जाय, हिमालय चूने-विचूने होकर धराशायी हो जाय, पृथ्वी टुकड़े-टुकड़े हो जाय, और समुद्र सूख जाय, परन्तु हे कृष्ण (द्रौपदी), मेरा वचन व्यर्थ नहीं हो सकता । ऐसे सत्यप्रतिज्ञा की प्रतिज्ञा कभी झूठी नहीं होती ।

इस प्रसंग में श्रीकृष्ण की महती सहिष्णुता तथा भूयसी दृढ़ प्रतिभा का पर्याप्त परिचय मिलता है ।

### श्रीकृष्ण की स्पष्टवादिता

स्पष्टवादिता महापुरुष का एक महनीय लक्षण है । जो व्यक्ति अपने चरित्र की तृटियों को जानता ही नहीं, प्रत्युत वह उन्हें भरी सभा में, गण्य-मान्य पुरुषों के सामने निःसंकोच भाव में कहने का भी साहस रखता है, वह सचमुच एक महान् पुरुष है, आदर्श-उदात्त मानव है । इस कर्सीटी पर कम्मे से श्रीकृष्ण के चरित्र की महनीयता स्वतः प्रस्फुटित होती है । एक ही दृष्टान्त उनकी प्राञ्जल स्पष्टवादिता को प्रदर्शित करने में पर्याप्त होगा । विष्णुपुराण (४ अण अध्याय) में स्यमन्तक मणि की कथा विस्तार के साथ सुबोध संस्कृत गद्य में निबद्ध की गई है । शतधन्वा नामक यादव ने सत्यभामा के पिता सत्राजित की हत्या कर स्यमन्तक मणि को छीन लिया । कृष्ण को सत्यभामा ने अपने पिता की निर्मम हत्या की सूचना स्वयं दी । वारणावत से वे द्वारिकापुरी में आये । इसकी खबर पाने ही शतधन्वा अपनी शीघ्रगामिनी बटवा पर चढ़ पुरब की ओर भाग खड़ा हुआ और श्रीकृष्ण ने अपने अग्रज बलभद्र-जी के साथ चौकड़ी-जूते रथ पर चढ़कर उसका पीछा किया । द्वारिका में भागा हुआ शतधन्वा नाना प्रान्तों को पार करता मिथिला पहुँचा जहाँ उसकी वह तेज घाड़ी रारते में थकान के भागें अकस्मात् गिरकर भर गई जिससे वह पैदल ही भागा । कृष्ण ने अपना सुदर्शन चलाकर उसका सिर वहीं काट डाला, परन्तु उनके विषाद की गोमा न रही जब उनके कपड़ों के टटोलने पर भी वह मणि नहीं मिली । बलभद्र ने सत्या के मिथ्या वचनों में आसक्ति रखनेवाले अपने अनुज की बड़ी भ्रमना की और रगट होकर वे मिथिलेश राजा जनक के यहाँ चले गये । खाली हाथ कृष्ण द्वारिका लौट आये और अपने विपुल उद्योग की विफलता पर खेद प्रकट किया । शतधन्वा ने वह मणि श्वफल्क के पुत्र अक्रूर-जी के पास रख दिया था जिन्होंने उसमें प्रतिदिन उत्पन्न होनेवाले सोने का विनरण कर 'दानपति' की महनीय उपाधि प्राप्त की थी । 'दानपति' अक्रूर-जी ने स्यमन्तकमणि को श्रीकृष्ण को देने का प्रस्ताव किया, परन्तु यादवों की भरी सभा में उन्होंने इसे अस्वीकार करते समय जिस स्पष्टवादिता का परिचय दिया, वह वास्तव में श्लाघनीय तथा वन्दनीय थी । श्रीकृष्ण ने कहा—यह स्यमन्तक मणि राष्ट्र की सम्पत्ति है । ब्रह्मचर्य के साथ पवित्रता से धारण करने पर ही यह राष्ट्र का कल्याण साधन करता है, अन्यथा यह अमंगलकारक है । दस हजार स्त्रियों ने विवाह करने के कारण उस आवश्यक पवित्रता का अभाव मुझे इसे ग्रहण करने की योग्यता प्रदान नहीं करता, सत्यभामा तब कैसे ले सकती है ? हमारे अग्रज बलराम-जी को मद्यपान आदि समस्त उपभोगों को इसके लिए तिलाजलि देनी पड़ेगी । इसलिए अक्रूर-जी के पास ही इस मणि का रहना सर्वथा राष्ट्रहित के पक्ष में है । इस प्रसंग में श्रीकृष्ण के मूल शब्दों पर ध्यान दीजिये—

एतच्च सर्वकालं शुचिता ब्रह्मचर्यादिगुणवता ध्रियमाणमशेषराष्ट्रस्योपकारकम्, अशुचिना ध्रियमाणम् आधारमेव हन्ति ॥१५५॥ अतोऽहमस्य पोडशस्त्रीसहस्रपरिग्रहादसमर्थो धारणे, कथमेतत् सत्यभामा स्वीकरोति ॥१५६॥ आर्यं बलभद्रेणापि मदिरापानाद्यशेषोपभोगपरित्यागं कार्यं ॥१५७॥ तदल यदुलोको य बलभद्र मत्या च त्वा दानपते प्रार्थयाम—तद् भवानेव धारयितुं समर्थं ॥१५८॥

—विष्णुपुराण ४।१२

इतनी अमूल्य मणि के पाने का सुवर्ण अवसर कृष्ण के पास था, परन्तु उन्होंने राष्ट्र के कल्याण के लिए अपनी अयोग्यता अपने मुँह से यादव सभा में स्वीकार की । यह निःस्पृहता तथा इतनी स्पष्टवादिता

श्रीकृष्ण के चरित्र को नितान्त उदात्त सिद्ध करती है। इतना ही नहीं, वे निरभिमानता की उज्ज्वल मूर्ति थे। इसका स्पष्ट प्रमाण मिलता है युधिष्ठिर के राजसूय में, जब ब्राह्मणों के पाद-प्रक्षालन का क्षुद्र काम श्रीकृष्ण ने अपने ऊपर लिया था और यज्ञ के महुनीय तथा उच्च पदों का अधिकार दुर्योधन आदि कौरवों के सपुत्र कर दिया था। 'कृष्ण पादावनेजने' (भागवत ७.५.१५)

चरणप्रक्षालने कृष्ण ब्राह्मणाना स्वयं त्वभूत् ।

सर्वलोकसमावृत्त पिप्रोषु फलमुत्तमम् ॥

—मभा पर्व ३.५.१०

उत्तम फल पाने की इच्छा से कृष्ण ने ब्राह्मणों के पैर पखारने का काम अपने जिम्मे लिया—यह काम सचमुच ही श्रीकृष्ण के निरभिमानी व्यक्तित्व का स्पष्ट परिचायक है।

**श्रीकृष्ण का सन्धि कार्य—**

महाभारत युद्ध के आरम्भ होने से पहले श्रीकृष्ण ने अपना पूरा उद्योग तथा समस्त प्रयत्न युद्ध रोकने के लिए किया। वे पाण्डवों तथा कौरवों के बीच सम्भाव्यमान युद्ध की भयकरता तथा विपम परिणाम से पूर्णतया परिचित थे और हृदय में चाहते थे कि भारत में रणचण्डी का वह प्रलयकारी नृत्य न हो और इसके लिए उनके मनोभावों का तथा तीव्र प्रयत्नों का पर्याप्त वर्णन महाभारत का उद्योग-पर्व करता है। धृतराष्ट्र के पास प्रधान पुत्र होकर भी स्वयं सन्धि का संशय लेकर जाना और दूत का कार्य करना श्रीकृष्ण के उदात्त चरित्र का पूर्णतया परिचायक है। पाण्डवों के सामने अपने दौलत कर्म की सम्भावनीय असफलता की स्वीकार करते हुए, भी वे कहते हैं कि पार्थ, वहाँ मेरा जाना कदाचित् निरर्थक नहीं होगा। सम्भव है कदाचित् अर्थ की प्राप्ति हो जाय—सन्धि का प्रस्ताव स्वीकृत हो जाय। इतना न हो, तो भी अन्त में हमें निन्द्या का पात्र नहीं बनना पड़ेगा—

न जातु, गमन पार्थ ! भवेत् तव निरर्थकम् ।

अर्थप्राप्ति कदाचित् रयादन्ततो वाप्यवाच्यता ॥

इतना ही नहीं, श्रीकृष्ण भावी आलोचना का स्वयं उत्तर प्रस्तुत करते हैं कि अधर्मिष्ठ, मूढ़ तथा शत्रु लोग मुझे ऐसा न कहें कि समर्थ होकर भी कृष्ण ने क्रोध से हठी कौरवों और पाण्डवों को नहीं रोका—इसलिए यह दौलत कर्म मेरे लिए नितान्त उचित तथा समजस है। कृष्ण के ये मार्मिक वचन ध्यान देने योग्य हैं—

उभयो साधयन्नर्थमहमागत इत्युत् ।

तव यत्नमहं कृत्वा यच्छेव नृष्ववाच्यताम् ॥

मम धर्मार्थयुक्त हि श्रुत्वा वाक्यमनाममम् ।

न चेदादास्यते बालो दिष्टस्य वशमेष्यति ॥

किसी सभा के सभासदों का भी यह पवित्र कर्तव्य होता है कि वे न्याय के पक्ष का अवलम्बन कर न्यायोपेत तथ्य का ही निर्णय करें। यदि वे ऐसा नहीं करते, न्याय की उपेक्षा करते हैं तथा सत्य का गला जानबूझ कर घोटते हैं, तो सभासद ही उस अधर्म से स्वयं विद्ध हो जाते हैं। पाण्डवों के एतद्विषयक वचनों को कहकर श्रीकृष्ण सभासदों के उदात्त कर्तव्य की चेतावनी देते हैं। इन विशिष्ट शब्दों में—

यत् धर्मो ह्यधर्मेण सत्यं यत्नानूतेन च ।

हस्यते प्रेक्षमाणाना हतास्तत्र सभासदः ॥



विद्ध्यो धर्मो ह्यधर्मेण सभा यत्र प्रपद्यते ।  
 न चास्य शल्यं कृन्तन्ति विद्धास्तव सभासद ॥  
 धर्मं एतानारुजति यथा नचनुकूलजान् ॥

—वही ६५।४८-५०।

कितनी नीति भरी है इन वचनों में तथा धर्माधर्म का कितना भाषिक विवेचन करना न्याय्य है सभासदों की ओर से। श्लोकों का अभिप्राय है—जहाँ सभासदों के देखते-देखते अधर्म के द्वारा धर्म का ओर मिथ्या के द्वारा सत्य का गला घोट्टा जाता हो, वहाँ वे सभासद नष्ट हुए माने जाते हैं। जिस सभा में अधर्म से विद्ध हुआ धर्म प्रवेश करता है, और सभासदगण उस अधर्म रूपी कांटे को काटकर निकाल नहीं देते हैं, वहाँ उस कांटे से सभासद ही बिधे जाते हैं अर्थात् उन्हें ही अधर्म से लिप्त होना पड़ता है। जैसे नदी अपने तट पर उगे हुए वृक्षों को गिराकर नष्ट कर देती है, उसी प्रकार वह अधर्मविग्न धर्म ही उन सभासदों का नाश कर डालता है। श्रीकृष्ण के वचन सभाधर्म का निष्कर्ष प्रस्तुत करते हैं। ऐसी भावना बिदुरजी ने द्रौपदी के चीरहरण के प्रसंग पर सभापूर्व (अ० ५६) में भी प्रकट की थी जहाँ 'विद्धो धर्मो' वाला श्लोक पहले ही आया है (श्लोक ७७)।

अहापयन् पाण्डुवार्धं यथावत्  
 शमं कुरूणा यदि चाचरेयम् ।  
 पुण्यं च मे स्याच्चरितं महात्मन्  
 मूर्खैरश्वं कुरवो मृत्युपाशात् ॥

—उद्योग प० ६३, अ० १७-१६

आशय है कि मैं दोनों—कौरवों तथा पाण्डवों का कल्याण सिद्ध करने आया हूँ। मैं इसके लिए पूर्ण यत्न करूँगा जिससे मैं जनता में निन्दा का भाजन होने में बच जाऊँगा। मेरे दौत्यकार्य का उद्देश्य क्या है? महात्मन्, यदि मैं पाण्डवों के न्याय्य स्वत्व में बाधा न आने देकर कौरवों तथा पाण्डवों में सन्धि करा सकूँगा, तो मेरे द्वारा यह महान् पुण्यकर्म बन जायगा और कौरव लोग भी मृत्यु के पाश से बच जायेंगे।

श्रीकृष्ण ने ये वचन दोनों पक्षों के महनीय हितचिन्तक तथा राजनीति के कुशल पण्डित बिदुर जी से कहे थे जिनसे उनके शुद्ध हृदय की पवित्र भावनाओं की रुचिर अभिव्यक्ति हो रही है। ये वचन कितने भर्मस्पर्शी हैं और कितनी रुचिरता से श्रीकृष्ण की शान्ति भावना के प्रख्यापक हैं।

पाण्डवों के प्रतिवाद की अवहेलना कर श्रीकृष्ण धृतराष्ट्र को समझाने तथा पाण्डवों के लिए केवल पाँच गावों के देने का प्रस्ताव रखने कौरव-सभा में गये और अपना बड़ा ही विशद, तर्कपूर्ण तथा युक्ति-समन्वित भाषण दिया (६५ अध्याय) जिसका अनुशीलन उनके निष्ठल परिश्रम तथा प्रयत्न पर एक निर्दोष भाष्य है। युद्ध के अकल्याणकारी रूप को दिखला कर उन्होंने कहा कि युद्ध में कभी कल्याण नहीं होता। न धर्म सिद्ध होता है और अर्थ की ही प्राप्ति होती है, तो सुख कहाँ? अब विजय भी अनिवार्य रूप से युद्ध में सम्भव नहीं होती। ऐसी दशा में युद्ध में अपना चित्त मत रखो—युद्ध बड़ी भयानक वस्तु है।

न युद्धे तात कल्याणं न धर्माधी कुतः सुखम् ।  
 न चापि विजयो नित्यं न युद्धे चेत आधिषा ॥

—उद्योग प० १२६।४०

अर्थ और काम का मूल धर्म होता है। उसका आश्रय न करना राजा के लिए सर्वथा विघ्नकारी होता है—

कामार्थी लिप्समानस्तु धर्ममेवादितश्चरेत् ।  
न हि धर्मादपेक्ष्यं कामो वापि कदाचन ॥  
इन्द्रियं प्राकृतो लोभा धर्मं विप्रजहाति यः ।  
कामार्थानपायेन लिप्समानो विनश्यति ॥

—उद्योग १० १२४।३६, ३७

श्रीकृष्ण कौरवों तथा पाण्डवों के परस्पर सौहार्द तथा मैत्री के दृढ़ अभिलाषी थे और इसके लिए धृतराष्ट्र के प्रति उनके ये वचन सुवर्णक्षिरो मे अंकित करने लायक हैं—अपने पुत्रों से समन्वित धृतराष्ट्र वन है तथा पाण्डु के पुत्र व्याघ्र हैं। व्याघ्र के साथ वन की मत काटो। ऐसा दुर्दिन भी न आये कि वन से व्याघ्र नष्ट हो जायें—

वन राजा धृतराष्ट्र सपुत्रो  
व्याघ्रास्ते वै सजय पाण्डुपुत्रा ।  
मा वन छिन्धि सव्याघ्र  
मा व्याघ्राऽजीनशान् वनात् ॥

—वही २६ अ०, ५४ श्लोक

व्याघ्र तथा वन का यह दृष्टान्त सचमुच बड़ा ही हृदयग्राही और तथ्यपूर्ण है। बिना जंगल के व्याघ्र मार डाला जाता है और बिना व्याघ्र के जंगल भी काट डाला जाता है। अर्थात् दोनों में उपकार्योपकारक भाव है। दोनों के परस्पर सौहार्द से दोनों का मंगल सिद्ध होता है। इसलिए व्याघ्र को वन की रक्षा करनी चाहिए तथा वन को व्याघ्र का पालन करना चाहिए—

निर्वनो वध्यते व्याघ्रो निर्व्याघ्र छिद्यते वनम् ।  
तस्माद् व्याघ्रो वन रक्षेद् वन व्याघ्र च पालयेत् ॥

—वही श्लोक ५५

यह दृष्टान्त कितना सुन्दर है और कितनी रुचिर है परस्पर उपकार की भावना। परन्तु इतने तर्कपूर्ण उपदेश का पर्यवसान क्या हुआ—दुर्योधन द्वारा श्रीकृष्ण को बन्दी बनाने का उपहासास्पद उद्योग। कृष्ण इस अवसर पर अपनी अलौकिक महिमा से अपना विराट् रूप दिखलाकर बच गए, परन्तु ऐसे सदुपदेशों की उपेक्षा करनेवाला कौरवराज दुर्योधन महाभारत-युद्ध में भस्म होने से न बच सका। इतनी सद्भावना देखकर भी क्या श्रीकृष्ण के ऊपर युद्ध के प्रेरक होने का लाछन लगाना न्याय्य है? नहीं, कभी नहीं।

### श्रीकृष्ण की राजनीतिज्ञता

श्रीकृष्ण अपने युग में राजनीति के—पुस्तकस्था राजनीति के ही नहीं, प्रत्युत व्यावहारिक राजनीति के—प्रौढ विद्वान् थे। इस तथ्य के अंगीकार करने के अनेक प्रबल प्रमाण हैं। शान्ति पर्व के ८१वें अध्याय का अनुशीलन इस विषय में विशेषतः महत्वशाली है। वह अध्याय श्रीकृष्ण के राजनीतिक वैदुष्य, व्यावहारिक कुशलता और नि सहाय होने पर भी अकेले ही यादवीय राजनीति के संचालन-पाठित्य का पूर्ण परिचायक तथ्य प्रस्तुत करता है। ऐतिहासिक तथ्य है कि यादवों में दो प्रधान कुल थे—

वृष्णि तथा अन्धक । और दोनों का गणतन्त्र राज्य सम्मिलित गणतन्त्र के रूप में प्रतिष्ठित था । इस गणतन्त्र के दो मुख्य (आजकल की भाषा में 'अध्यक्ष' = प्रेसिडेंट) थे उपसेन तथा श्रीकृष्ण । बृद्ध होने के कारण उपसेन अपने राजनीतिक कार्य के निर्वाह में उतने जागरूक नहीं थे, फलतः उस गणतन्त्र के संचालन का पूरा उत्तरदायित्व श्रीकृष्ण के ही ऊपर था । अपने एकाकीपन तथा राजनीतिक सघर्ष का विवरण देकर श्रीकृष्ण ने नारदजी से उपदेश की प्रार्थना की है । वृष्णि कुल की ओर से उस लोकसभा में आहुक नेता थे तथा अन्धक कुल की ओरसे अक्रूर । दोनों में अपने-अपने स्वार्थ के लिए निरन्तर सघर्ष चला करता था जिसका प्रशमन कर गणतन्त्र को अभ्युदय की ओर ले जाना श्रीकृष्ण की राजनीतिक वैदुषी तथा व्यावहारिकता के लिए भी एक चुनौती थी । इसी की चर्चा करते हुए श्रीकृष्ण के ये वचन कितने मर्मस्पर्शी तथा तथ्यपूर्ण हैं—

दास्यमैश्वर्यभावेन ज्ञातीना वै करोम्यहम् ।

अर्धभोक्तारि भोगाना वाक्कुन्तानि च क्षमे ॥५॥

बल सकर्षणे नित्य सौकुमार्यं पुनर्जने ।

रूपेण मत्त प्रशुम्न सो सहायोऽस्मि नारद ॥७॥

मोहं कितवमातेव द्वयोरपि महामुने ।

नैकस्य जय नाशसे द्वितीयस्य पराजयम् ॥९॥

'नारद जी महाराज, मैं अपनी दुर्गति की बात क्या कहूँ आपसे । मैं कहने के लिए तो ईश्वर (शमक) हूँ, परन्तु वस्तुतः मैं अपने दायादो की चाकरी करता हूँ और उनके कड़वे वचन सहता हूँ । अपने राजकार्य में मैं एकान्त असाहाय हूँ । मेरे भाई तथा पुत्र दोनों ही अपनी राह चलते हैं, मुझे सहायता देने की उन्हें चिन्ता ही नहीं । मेरे अग्रज सकर्षण (बलराम) में बल है,<sup>१</sup> मेरा अनुज गद मुकुमारता तथा कौमलता का जीवित रूप है । मेरा ज्येष्ठ पुत्र प्रशुम्न अपने अलौकिक रूप में भूला है । कहिए, मेरी असाहायता का क्या कही अन्त है ? आहुक तथा अक्रूर की राजनीतिक कुछ चालों से तथा आपसी सघर्ष से मैं और भी चिन्तित और व्यग्र रहता हूँ । दोनों को शान्त रखने का मैं यथावत् प्रयत्न करता हूँ । मेरी दशा दो जुवाडी पुत्रों वाली उस माता के समान है जिसके दोनों पुत्र आपस

<sup>१</sup> महाभारत युग में चार थोड़ा महाबलशाली माने जाते थे—बलराम, भीम, भद्रराज शल्य तथा मत्स्यराज का सेनानी कीचक । परन्तु इन चारों में भी बलरामजी सबसे अधिक बलिष्ठ थे । उन्होंने गवायुद्ध में भीष्म को भी परास्त किया था । श्रीकृष्ण के कथन का ध्वन्यर्थ यह भी प्रतीत होता है कि शारीरिक बल से सम्पन्न होने से वे राजकाज में विशेष सहायता देने के योग्य भी नहीं हैं । महाभारत के ये श्लोक इस विषय में ध्यातव्य हैं—

साम्प्रतं भानुबे लोके सर्वेभ्य-नर-राक्षसे ।

क्षत्वारस्तु नररथाद्या बले शत्रोपमो भुवि ॥

उत्तमप्राणिनां तेषां नास्ति कश्चिद् बले समः ।

बलदेवरथ भीमरथ भद्रराजश्च बोर्यवान् ॥

क्षतुर्थः कीचकस्तेषां पंचम नानुशुभ्रम् ।

अप्योग्यान्तरबलाः परस्परजयविणः ॥

येन नागायुतप्राणो सङ्गद् भीष्मः पराजितः ॥

में जुआ खेलते हैं और एक दूसरे को हराने की चिन्ता में लगे रहते हैं। वह दोनों का हित चाहती है। न वह एक का जय चाहती है और न दूसरे का पराजय।

‘कितवमाता’ की यह उपमा कितनी सुन्दर तथा अर्थाभिप्रेत्यजक है। उसे दोनों पुत्रों का मगल अभीष्ट है। फलतः वह न एक के जय की अभिलाषिणी है और न दूसरे के पराजय की। यह उपमा श्रीकृष्ण के राजनीतिक चिन्ताग्रस्त जीवन के ऊपर भाव्यरूपा है। यह श्रीकृष्ण की ही अनुपम राजनीतिमत्ता थी कि यह वृष्णन्धक सष इतने दिनों तक अपना प्रभुत्व भारत के पश्चिमी प्रान्त में बनाये रहा।

महाभारत-युद्ध के प्रधान सूत्रधार होने से भी श्रीकृष्ण की कूटनीतिज्ञता का परिचय अनुमेय है। उन्होंने अपने मुख से भी इसका परिचय नया सकेत स्थान-स्थान पर किया है—

मयानेकैरुपायैस्तु मायायोगेन चासकृत् ।

ह्नास्ते सर्वे एवाजी भवता हितमिच्छता ॥

यदि नैवविध जान, कुर्यां जिह्ममहं रणे ।

कुतो वो विजयो भूय कुतो राज्य कुतः सुखम् ॥

—शल्य पर्व ६१।६३-६४

श्लोको का तात्पर्य है कि भीष्म, द्रोण, कर्ण और भीमार्जुन भूलक पर अतिरिधी के नाम से विख्यात थे। मायायुद्ध का आशय लेकर ही मैंने अनेक उपायों से उन्हें मार डाला है। यदि कदाचित् युद्ध में टम प्रकार—माया—कीशलपूर्ण कार्य नहीं करता, तो फिर आपको विजय कैसे प्राप्त होती? राज्य कैसे हाथ में आता और सुख कैसे मिल पाता? यह नई बात नहीं है। देवों ने भी प्राचीन काल में ऐसा ही आचरण किया था। यह मार्ग सज्जनों के द्वारा पूर्वकाल में समादृत हुआ है और इसके करने में मेरा कोई भी दोष नहीं है—

पूर्वरनुगतो मार्गो देवैरनुगताभिः ।

सद्भिर्भक्षानुगतं पन्थां स सर्वैरनुगम्यते ॥

—शल्य पर्व ६१।६८

इस निबन्ध में श्रीकृष्णचन्द्र के राजनीतिक जीवन के महत्वपूर्ण स्वरूप को दिखलाने का प्रयत्न किया गया है। उनके आध्यात्मिक उपदेष्टा का रूप स्वतः विख्यात है। अतः उसे यहाँ देने की आवश्यकता नहीं। महाभारत के सन्देहहीन स्थलों का उद्धरण देकर दिखलाया गया है कि श्रीकृष्ण उस युग के महामहिमशाली राजनीतिक नेता थे, जिन्होंने कौरवों को पूर्णतया समाप्त कर पाण्डवों का हित-साधन करते हुए भी युद्ध रोकने का यथावत् प्रयत्न किया, परन्तु कौरवों के दुराग्रह तथा हठ-धर्मिता से वे अपने इस सार्वभौम मगलकारी कार्य में कृतकार्य न हो सके। राजनीतिक दूरदर्शिता में, भारतीय राष्ट्र की मगल चिन्ता में तथा राष्ट्र को धर्ममार्ग में अग्रसर करने में श्रीकृष्ण की वैदुषी अनुपमेय थी—इसमें सन्देह करने के लिए लेशमात्र भी स्थान नहीं। व्यास जी का यह कथन ‘इतिहास’ के पृष्ठों में सदा-सर्वदा गूँजता रहा है और भविष्य में भी गूँजता रहेगा—

यत्र योगेश्वर कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः ।

तत्र श्रीविजयो भूतिर्धुवा नीतिर्मतिर्मम ॥

—गीता १।८८

## पुराणों में कल्पसूत्र का प्रसंग

डॉ० रामशंकर भट्टाचार्य

**कल्पसूत्र**—वेद के छ अंगों में कल्पसूत्र (श्रौत-गृह्य-धर्मसूत्र एवं शुक्लसूत्र) की गणना चिरकाल से प्रचलित रही है।<sup>१</sup> यह गणना पुराणों में भी मिलती है।<sup>२</sup> पुराणों में कल्पसम्बन्धी सामान्य निर्देश ही मिलते हैं, कदाचित् ही कोई विशिष्ट निर्देश मिलता है। नारदपुराण में कल्पसम्बन्धी एक विशद विवरण मिलता है (१।१५१ अ०)। ऐसा विशद विवरण अन्यत्र नहीं मिलता।

**कल्प की प्रामाणिकता और उपादेयता**—इस विषय में पुराणों का ऐकम्य है। यज्ञादि-कर्मकाण्ड में सूत्र के मुख्यतः और गौणतः उल्लेख बहुत स्थलों पर मिलते हैं। चतुर्दशविद्यान्धानों की गणना में सर्वत्र वेदाङ्गभूत कल्प गणित होता ही है (विष्णु०, ३।६।२८-२९)। अनुशासन पर्व में शिव का एक नाम ही 'सकल्प' कहा गया है, जिसकी व्याख्या में नीलकण्ठ कहते हैं—'यज्ञकल्पकेन प्रयोगविधिविचारेण सहितो मीमांसान्यायसम'।<sup>३</sup> कल्प तो 'प्रयोगविधि' ही है, जैसा हम आगे दिखाएंगे।

कल्प (स्वकुलक्रमागत सूत्र) के अनुसार ही धर्मकार्य करना चाहिए, ऐसा निर्देश पुराणों में सर्वत्र मिलता है। 'स्वगृह्योक्तविधानेन' वाक्य इस प्रसंग में द्रष्टव्य है (पथ०, ४।१०४।२७, भविष्य० २।२।१६।१८९)। कर्मकाण्ड के प्रसंग में 'यथाविधि', 'विधानतः' (पथ० ४।१।२९) आदि जो वचन मिलते हैं, उनका तात्पर्य भी कल्पसूत्रीय निर्देश से है (कल्पमूलक ब्राह्मणादि भी)। कुलश्रमागत सूत्र का अतिश्रम करना निन्दित कर्म माना गया है—

“य. स्वसूत्रमतिश्रम परसूत्रेण वर्तते। अप्रमाणमृषि कृत्वा सोऽप्यधर्मेण युज्यते ॥”

(२।१२७।१४८-१४९)।

**कल्प के पर्याय**—विष्णुपुराण में 'अनुवाकाश्च ये क्वचित्' वाक्य मिलता है (१।२२।८२)। यहाँ श्रीधरस्वामी 'अनुवाका कल्पसूत्रादयः' कहते हैं। कल्पसूत्र का अनुवाक रूप पर्यायशब्द अन्यत्र अप्रसिद्ध है। कल्प की कभी-कभी 'यज्ञविद्याङ्ग' कहा गया है, जैसा कि आदिपर्व ७०।३६ के 'यज्ञ-विद्याङ्गविदुषि' पद की व्याख्या में नीलकण्ठ ने कहा है—“यज्ञविद्यायामङ्गभूतानि कल्पसूत्रादीनि। इससे कल्पशास्त्र का स्वरूप भी बहुत कुछ स्पष्ट हो जाता है।

**कल्पस्वरूप**—वर्गद्वयवृत्ति में कहा गया है—‘कल्पो वेदविहितानां कर्मणामानुपूर्व्येण कल्पना-शास्त्रम्’ (पृष्ठ १३)। पुराणों में यह लक्षण सर्वथा स्वीकृत हुआ है—‘मन्त्राणां कल्पना चैव विधि-दृष्टेषु कर्मसु’ (वायु०, ५६।१५१, ब्रह्माण्ड०, १।३३।५७)। विष्णुधर्मोत्तर ३।१७।१ का ‘कल्पना च

<sup>१</sup> देखिये मुद्गक १।१।५—‘शिक्षा कल्पो व्याकरणं निरुक्तं छन्दो ज्योतिषमिति’। आपस्तम्ब धर्मसूत्र २।८।११ में बह्म वेदाङ्गों की गणना है। कोटिल्य कहते हैं—‘शिक्षा कल्पो व्याकरणं निरुक्तं छन्दोविहितः ज्योतिषमिति’ (१।२ अध्याय)।

<sup>२</sup> शिक्षा कल्पो व्याकरणं निरुक्तं ज्योतिषं तथा। छन्दःशास्त्रं यज्ञेयतानि वेदाङ्गानि विबुधुधाः ॥ (नारदीय० १।५०।१०)। वेदीपुराण में कहा गया है—‘शिक्षा कल्पो व्याकरणं निरुक्तं छन्दो ज्योतिषं यज्ञाङ्गानि भवन्त्येते’ (१०७।२४-२५)। वेदीपुराण का यह अध्याय चरणव्यूहानुसारी है।

तथा कल्पा कल्पश्च ब्राह्मणस्तथा' (यहाँ का पाठ ईषद्भ्रष्ट है) वचन भी इस तथ्य का ज्ञापक है। किस वेदविहित कर्म के लिए किस मन्त्र का विनियोग करना चाहिए, यह श्रौतसूत्र का मुख्य विषय है। धर्म-गृह्य-सूत्र में भी वेदानुसारी वर्णाश्रमधर्माचित कर्म एवं गृह्याग्निमाध्य कर्म तथा तदनुकूल वेदमन्त्र उपदिष्ट हुए हैं। कल्प में बहुलतया 'प्रयोग' है, अतः 'कल्पप्रयोग' शब्द प्रयुक्त होता है। अनुशासन १०।३८ के 'कल्पप्रयोग' शब्द का अर्थ 'कल्पसूत्रोक्त यज्ञप्रयोग' किया गया है (नीलकण्ठ-टीका)। वस्तुतः कल्प शब्द का अर्थ 'प्रयोग' ही है। बोधायन धर्मसूत्रगत 'अधमर्षणकल्प' शब्द की व्याख्या में गोविन्दस्वामी कल्प = प्रयोग ही कहते हैं।

**कल्पसूत्रीय-प्रयोग और इष्टसिद्धि**—'देवीभागवत' में कहा गया है—

"उपचार परानून वेदमन्त्रा सहस्रश । वाञ्छितार्थकरा नून सूत्रैः सलक्षिता किल ॥" (५।२२।४)।

कामनासिद्धि के हेतुभूत यज्ञकर्म के चयनादि के प्रसंग में कल्पसूत्र का निर्देश यत्रतत्र मिल जाता है—'चयनानां कल्पसूत्रविधानतः' (कुमारिका० ११।४२), 'स्वकल्पोक्तप्रकारेण होम कुर्यात्' (धर्मारण्य०)। कल्पशास्त्रसङ्घ अध्याय (नारदपुराणगते १।५१ अ०) में कामनापूर्क अनेक यज्ञ कष्ट गाए हैं।

**कल्प के भेद**—कल्पसूत्र के तीन भेद प्रसिद्ध हैं—श्रौत, धर्म और गृह्य। श्रौत-धर्म-सूत्रों का शब्दान्तर प्रत्यक्ष उल्लेख शायद ही कहीं मिलता हो, पर कर्मकाण्ड के प्रसंग में श्रौत-धर्म-सूत्रों का गौण निर्देश पुराण में मिलता है। गृह्यसूत्र का शब्दतः निर्देश है—'स्वगृह्योक्तविधानेन' आदि वाक्य इस प्रसंग में द्रष्टव्य है। सोमसंस्था—हवि संस्था—पाकसंस्थाओं का विवरण (गार्हपत्य—दक्षिण—आहवनीयाभिनासाध्य कर्मों की चर्चा) पुराणों में बहुधा मिलती है। ये सब कर्म सूत्रानुसार अनुष्ठेय होते हैं। शाखाभेद के अनुसार श्राद्धादिकर्म में भिन्नता होती है—'श्राद्धस्य बहवो भेदा शाखाभेदेर्व्यवस्थिता' (नागरखण्ड)। शाखाभेद से सूत्रभेद होता है और सूत्रों को देखकर ही कर्म का अनुष्ठान किया जाता है। यज्ञादिगत अनुष्ठान का स्पष्ट—विशद-ज्ञान सूत्रों से जितना सम्भव है, सहिता-ब्राह्मण से उतना नहीं हो सकता।

शाखा और कल्प के निकटतम सम्बन्ध को देखकर ही 'सकल्पा शाखा' ऐसा प्रयोग पुराण-कारों ने किया है (कुमारिका ५।११४)। जहाँ भी स्वशाखाध्ययन कहा गया है (पञ्च० ४।१००।४२) वहाँ सहिता-ब्राह्मण के साथ सूत्र का अध्ययन भी आवश्यक माना गया है। अङ्गों के साथ वेद का अध्ययनकारी अनुचन कहलाता है, यह स्मृतिशास्त्रोक्तमत नारदपुराण में भी स्मृत हुआ है (१।४०।१२)।

पञ्चविध कल्प का एक विशिष्ट निर्देश नारदीय १।५१।१-८ में मिलता है। यहाँ नक्षत्रकल्प (नक्षत्राधीश्वरो का आख्यान), वेदकल्प (पुरुषार्थों की सिद्धि के लिए वेदमन्त्रों का विधान), सहिता कल्प (मन्त्रों के ऋषि-छन्द-देवता का निर्देश), आङ्गिरसकल्प (मारण आदि षट् कर्मों का प्रतिपादन) एवं शान्तिकल्प (विष्य-भीम-अन्तरिक्षोत्थ उत्पात की शान्ति)—इन पाँच कल्पों का विवरण है। यहाँ इन पाँच कल्पों का सम्बन्ध वेदसामान्य के साथ है, ऐसा कहा गया है, पर बाद में इन पाँचों का सम्बन्ध अथर्ववेद के साथ विशेष रूप से जोड़ा गया है, जैसा कि सायण ने अथर्ववेदभाष्यभूमिका में दिखाया है। अथर्ववेद के परिशिष्टों में इन कल्पों का भी विस्तार के साथ प्रतिपादन मिलता है।

**कल्प के प्रवक्ता**—पुरषोत्तम० १७।५४ में 'कल्पकारा' शब्द प्रयुक्त हुआ है। ये कल्पकार कौन हैं, इस विषय में पुराण में बहुत ही महत्त्वपूर्ण एक उक्ति है—'ऋषिपुत्रा प्रवक्तार कल्पानां ब्राह्मणस्य तु' (ब्राह्मण्ड० १।३३।२२)। यह जानना चाहिए कि यहाँ ऋषिपुत्र का अर्थ ऋषि के

पौत्र आदि भी है, जैसा कि कहा गया है—‘तत्पुत्रपौत्रनप्तार ऋषिपुत्रा इति स्मृता’ (आर्यविद्या-सुधाकर, गृष्ठ २६-३० में उद्धृत पूर्वार्चवाक्य)। ऋषिपुत्र भी ऋषि ही है (एक ही ज्ञानधारा के प्रवर्तक-प्रचारक होने के कारण), जैसा कि चरकसूत्र-स्थान की व्याख्या में चक्रपाणि कहते हैं—“अनेन चतुर्विधा अपि ऋषय ऋषिका ऋषिपुत्राश्च देवर्षयो महर्षयो गृह्यन्ते” (अ० १)।

कल्प और ब्राह्मणों के प्रवक्ता ऋषि हैं, यह कल्पकारों के नामों को देखने से भी ज्ञात होता है। व्याकरणशास्त्रीय तद्विषयता का नियम (जो सहिता-ब्राह्मण में प्रवर्तित होता है) कल्पसूत्र पर भी प्रवर्तित होता है (अष्टा०, ४।२।६६)। कल्पसूत्र में छन्दोवत् कार्य होता है, यह ‘छन्दोवत् सूत्राणि भवन्ति’ वाक्य से भी जाना जाता है। अन्य वेदाङ्ग की अपेक्षा (वैदिक कर्म की दृष्टि में) कल्प का वेद के साथ निकटतम सम्बन्ध है, यही कारण है कि ‘विद्याबद्ध’ की व्याख्या में निरुक्त में ‘मन्त्र-ब्राह्मणकल्पैः’ (१३।४ खण्ड) कहा गया है—अन्य किसी वेदाङ्ग का नाम नहीं लिया गया।

कल्प-प्रवचन के विषय में पुराणों में एक विशिष्ट कथन उपलब्ध होता है। कई पुराणों में कहा गया है कि द्वापरयुग में कल्पो का बहुविध प्रवचन किया गया है (वायु०, ५८-१४, ब्रह्माण्ड० १।३।११४, लिङ्ग० १।३।६०, कूर्म० १।२।४६, मत्स्य० १।४।१३)। श्लोक है—‘ब्राह्मण कल्पसूत्राणि मन्त्रप्रवचनानि च’ (कहीं-कहीं स्वल्प पाठान्तर मिलता है)। जान पड़ता है कि अत्यन्त प्राचीन काल में कल्पसूत्र बहुसंख्यक नहीं थे। बाद में याज्ञिक क्रिया में जैसा-जैसा परिवर्तन होता गया, कल्पसूत्रों की रचना भी बढ़ती गई। यज्ञ की सख्या-वृद्धि और यज्ञ में परिवर्तन आदि कालानुसार हुए हैं, इस विषय में पुराणों का ‘तत प्रभृति यज्ञोऽयं युगै सह विवर्धित’ वाक्य प्रमाण है।

**कल्पकारों के नाम**—पुराणों में सूत्रकारों के नाम शायद ही कहीं मिलते हैं। स्कन्द पुराण के नागरखण्ड में वेदसूत्रकार कात्यायन का उल्लेख मिलता है (१३।१।८८)। यह कात्यायन श्रौत-गृह्य-धर्मसूत्रों के अतिरिक्त शुक्लयजु पार्यद आदि ग्रन्थों के रचयिता है। इष्टिकर्ता आपस्तम्ब का नाम मत्स्य० ७।३३-३४ में है, निश्चित ही ये गृह्यादिमूत्रकार आपस्तम्ब हैं।

**कल्पसूत्र वाक्य**—वर्षावृत् पुराणों में कल्प के वाक्य और मतों का स्पष्ट निवेदन मिलता है। कुमारिकाखण्ड में कहा गया है—

“तथा हि गृह्यकारेण श्रुतौ प्रोक्तमिदं वचः । नकुल सकुल ब्रूयात् न कश्चिन्मर्मणि स्मृणोत् ॥” (१३।८४-८५)। यह वाक्य किस सूत्र का है, यह अन्वेषणीय है। अनुशासनपर्व में ‘अनूता स्त्रिय इत्येव सूत्रकारो व्यवस्मर्ति’ कहा गया है (१६।६)। धर्मसूत्रों में इस भाव के प्रतिपादक वाक्य मिलते हैं।

कहीं-कहीं श्रुति कहकर भी कल्पसूत्रों का मत कहा गया है। यद्यपि श्रुति पद से कल्पसूत्र का ग्रहण मुख्यतः नहीं होता, पर चूँकि कल्पसूत्र मन्त्रब्राह्मण प्रतिष्ठित है, इसलिए गौणरूप से कल्पसूत्र के मतों को ‘श्रुतिमत’ के रूप में कहा गया है। स्वयं पुराण ‘श्रुति’ में वेदाङ्गों को (जिनमें कल्पसूत्र है) अन्तर्भाव करता है—‘ऋचो यजुषि सामानि ब्रह्मणोऽङ्गानि च श्रुतिः’।

कल्पमत को श्रुतिमत कहकर उल्लेख करने का एक उदाहरण दिया जा रहा है। अनुशासन पर्व में एक क्रिया को लक्ष्यकर कहा गया है—‘वेदश्रुतिनिर्देशनात्’ (८५।१४८)। इस वाक्य से किसी कल्प का मत निर्दिष्ट किया गया है, ऐसा नीलकण्ठ ने कहा है—‘वेदश्रुतिरिति’। अनावृत्-गतेऽन्तरा आहूतिरिहण्य उत्तरा जुह्यात् इति कल्पकारेण दर्शिता।”

## मनुस्मृति की कुछ समस्याएँ

डॉ० हरिहरनाथ त्रिपाठी

मनु का उल्लेख ऋग्वेद से प्रारम्भ हो जाता है। उन्हे मानवी सृष्टि का मूल पुरुष मानने से ही 'मानव' सज्ञा का निर्देश होता है। परम्परानुसार मनु के मूल का सम्बन्ध वैवस्वत, स्वायम्भुव और सार्वणि से है। अदिति विवस्वत पुत्र होने से उन्हे वैवस्वत कहा जाता है। स्वय उत्पन्न होने से स्वायम्भुव नाम पडा। विवस्वत की स्त्री 'सवर्णा' थी अतएव वे सार्वणि भी कहे गये। सृष्टि के मूल पुरुष के रूप में होने से उन्हे प्रजापति भी कहा गया और यज्ञ में भाग मिला।<sup>१</sup> मैत्रायण ब्राह्मणोपनिषद् में भी उन्हे देवी रूप में प्रस्तुत किया गया।<sup>२</sup> देवी रूप के बाद ऋषि रूप में उनका उल्लेख मिलता है।<sup>३</sup> प्राक्य के बाद इडा से सृष्टि का विकास करनेवाले मनु द्वारा अपने पुत्रों में सम्पत्ति विभाग करने का उल्लेख तैत्तिरीय संहिता में मिलता है।<sup>४</sup> मनुष्य रूप में सदाचारों का पालन करते हुए शतपथ ब्राह्मण में उनका उल्लेख है।<sup>५</sup> पुरूरवा, शर्यात और इक्ष्वाकु के पिता के रूप में भी मनु का उल्लेख है। उन्होंने विभिन्न वैदिक भाषाओं का दर्शन किया। महाभारत में उन्हे 'आडदेव' कहा गया है।<sup>६</sup> छान्दोग्य उपनिषद् के अनुसार उनके अन्तिम अश्व का दर्शन ब्रह्मा (हिरण्यगर्भ) के द्वारा कश्यप प्रजापति की हुआ, उनसे मनु को मिला और उन्होंने उसे मानव माव में प्रसारित किया। योग भी भगवान् से विवस्वान को, उनसे मनु और उनसे इक्ष्वाकु को प्राप्त हुआ।<sup>७</sup>

मनु शब्द से अभिप्रेत मनु या मनुओं का उल्लेख मिलता है। लेकिन कहीं मनु के लिए बहुवचन शब्द का प्रयोग नहीं है जिससे यह कहा जाय कि मनु विभिन्न थे। साथ ही सभी उल्लेखों को यदि एकत्र कर दिया जाय, फिर भी यह नहीं कहा जा सकता कि मनु एक ही थे।

मानव आचार, सदाचार एवं विधि के सम्बन्ध में मनु के नियम थे। उनके सम्बन्ध में कहा गया है कि 'मनु' ने जो कुछ कहा वह भेषज है।<sup>८</sup> मनु-संहिता की एक परम्परा थी उसका ज्ञान निरक्त

<sup>१</sup> प्रजापतये मनवे स्वाहा। तै० ब्रा० ३।२।८।१, ४।१।६।१।

<sup>२</sup> मै० ब्रा० ५।१।

<sup>३</sup> यामयर्वा मनुष्यता दध्यङ्ग धियमलतः। ऋ० १।८०।१६।

याभिः पुरा मनवे गातुमीषद्ः ऋ० १।११२।१६।

<sup>४</sup> मनुः पुत्रेभ्यो दायं व्यभजत् (बै० सं० ३।१।६।४)।

<sup>५</sup> शतपथ ब्राह्मण १।८।१।

<sup>६</sup> महाभारत १२।१२१।२६।

<sup>७</sup> भगवद् गीता ४।१-२।

<sup>८</sup> यद्वै किञ्च मनुरब्रवीत् तत्पूषजम् तै० सं० २।२।१०।२।

मनुर्वै यत्किञ्चिद्वसुदत्तमेवजमुताये। ताण्ड्य ब्राह्मण २३।१६।१७।

यः कश्चित्कस्यचिद्वर्मा मनुना परिकीर्तितः।

सं सर्वोऽभिहितो वेदे सर्वज्ञानमयो हि सः॥ मनु० २।८।



से भी होता है।<sup>१</sup> निरुक्त में स्वायम्भुव मनु के जिस वचन को उत्तराधिकार के सम्बन्ध में उद्धृत किया है, वह वर्तमान मनुस्मृति में मिलने को कौन कहे, उत्तराधिकार सम्बन्धी उसके नियम के भी प्रतिकूल है। श्राद्ध शब्द और कर्म का प्रारम्भ मनु से हुआ, इसका उल्लेख आपस्तम्ब में है।<sup>११</sup> गीतम ने भी मनु के निर्देश का उल्लेख किया है।<sup>१२</sup> पुत्रों में समान विभाग के सम्बन्ध में मनु की प्रमाणित माना गया है।<sup>१३</sup> ऋतुमती होने के बाद कन्या के विवाह करनेवाले पिता को पातकी मानने में बोधायन ने मनु का अनुकरण किया है।<sup>१४</sup>

महाभारत में मनु का २४ बार उल्लेख आया है। १६ में केवल मनु नाम, १ में प्राचेतस् मनु के विचार राजधर्म के सम्बन्ध में, ७ में स्वायम्भुव मनु के स्मृति-सम्बन्धी उद्धरण आये हैं। एक स्थान पर ब्रह्मा से छद्म उपलब्ध होना है, जिसमें धर्म अन्तःसन्निविष्ट है, वे उम छद्म से प्राणिमात्र की रक्षा करते हैं। भगवद्गीता चार मनु का उल्लेख करती है। पुराण १४ मनुओं का उल्लेख करते हैं, जिनसे मन्वन्तर का क्रम विकसित होता है और इनमें ६ मनुओं का काल बीत गया। हमारा युग वैवस्वत में चल रहा है। महाभारत में जिम प्राचेतस् मनु का उल्लेख है उनका नाम १४ मनुओं में नहीं आता। उनका नाम १० ऋषियों में आता है, जिन्होंने मनु को उत्पन्न किया। मनुस्मृति या पुराणों में सृष्टि-रचना का काल-परिगणन विशाल है। उनमें काल-चक्र-प्रवर्त्तक मनु ही हैं। वे सृष्टि के मूल पुरुष एवं संरक्षक होते रहे। वे पणु, पक्षी एवं समग्र सृष्टि के निर्माता होने के साथ ही विधि-प्रदाता भी रहे हैं। स्वायम्भुव मनु की विधि-संहिता में वर्णधर्म की प्रतिष्ठा की गयी। वर्णधर्म एवं मनु-संहिता दोनों को देवी रूप दिया गया।

सभी मनुओं और ऋषियों का अमरत्व पुराणों में प्रतिपादित है। वे सदाचार एवं परम्परा के सञ्चालक एवं विधि के नियामक हैं। वे धर्मज्ञ हैं, धर्मपालक हैं और प्रलय के बाद भी स्थिर रहते हैं। उनसे ही विश्व-चक्र चलता है। वे प्रत्येक सृष्टि के प्रारम्भ में आकर प्रजा को धर्म का ज्ञान कराते हैं। वर्तमान सृष्टि के लिए मनुस्मृति मनु द्वारा घोषित विधि-संहिता है।<sup>१५</sup> मेधातिथि ने 'मनु' के नाम के स्थान पर 'पद' बताया है। इस प्रकार की परम्परा चलने से सम्प्रदाय अविच्छिन्न रहता है। वर्तमान मनु को अग्नि, इन्द्र, वायु आदि देवताओं का रूप एवं उनकी स्मृति को वेद पर आधारित बताया है।<sup>१६</sup> अतएव मनु से विपरीत किसी स्मृति का प्रमाण नहीं।<sup>१७</sup>

<sup>१</sup> अविशेषेण पुत्राणां वायो भवति धर्मतः।

मिथुनादीं विसर्गादीं मनुः स्वायम्भुवोऽब्रवीत् ॥ (निरुक्त ३।४)।

<sup>१०</sup> सह देवमनुष्या अस्मिन्लोके पुरा बभूवुः। अथ देवाः कर्मभिर्विबं जन्मुरहोयन्त मनुष्याः। तेषु ये कर्माण्याधिरमन्ते सह देवैर्ब्रह्मणा कामुष्मिन् लोके भवन्ति। अर्धतन्मनुः आद्विशब्दं कर्म च प्रोवाच प्रजानिधेयसं च। जा० ध० सू० २।१६।१।

<sup>११</sup> ब्रौणि प्रथमाग्यनिर्देश्यानि मनुः। गौ० ध० सू० २।१।८।

<sup>१२</sup> बौ० २।३।२।, आय० २।१४।११।

<sup>१३</sup> बौ० ४।१।१३ तुलनीयः मनु० ६।६०-६१।

<sup>१४</sup> मत्स्य पुराण, अ० १४५।

<sup>१५</sup> मनु० २।७; ७।४२; १२।१२५।

<sup>१६</sup> देव प्रतिबद्धत्वात् प्रामाण्यं तु मनोः स्मृतम्।

मन्वर्विपरीता तु या स्मृतिः सा न नास्ति। बृहस्पति स्मृतिः : गाय ८५ संस्कार १३।

कल्प, मन्वन्तर एव युग के साथ नैतिकता के नियमों में भी परिवर्तन होता आया है। प्रारम्भ में तप, उसके बाद ज्ञान, पुन यज्ञ और अन्तिम युग में दान की नैतिकता की प्रधानता मानी गयी। स्मृतियों में विभिन्न विधियों के होने में युगान्तर-विषय कारण रहा है। इस प्रकार का सकलन अपने वर्तमान युग के लिए 'कलिवर्ज्य' है। 'स्मृत्यर्थ सार' में आयी हुई धारणा का मूल महाभारत और मनुस्मृति है। काल-भेद से शक्ति में भेद हो जाता है। अतएव दान, भक्ति, यज्ञ एव प्रायश्चित्त में प्रतिनिधि की व्यवस्था मानी गयी। कुछ ऐसे अवसर एव कार्य हैं जिनमें प्रतिनिधि नहीं माना गया। कुछ का कलियुग में शक्तिहीनता के कारण निषेध कर दिया गया। तप एव प्रायश्चित्त में शूद्रों के लिए सरल विधान किये गये और फल में वे द्विजातियों के समान माने गये। लेकिन बिना युगभेद के मनु ने शूद्रों को विशेष नियम में बाँध दिया। उन्हे ऐसे नियमों के साथ रखा गया, जिन्हे देखकर कहा जा सकता है कि शूद्रों को प्राचीन भारतीय विधि-संहिता में कोई स्थान ही नहीं। द्विजातियों के लिए कुछ लेखों में जाने का निषेध है, किन्तु शूद्र किसी भी स्थान पर जा सकता है।<sup>19</sup> शूद्र को कोई पानक नहीं और उसे सम्कार की अपेक्षा भी नहीं। उसका अधिकार भी धर्म में नहीं।<sup>16</sup> युगभेद में द्विजातियों के आचारों में इस प्रकार के परिवर्तन आये कि समाज के उस काल के द्विजातियों पर विमर्श होने लगा। शूद्र तो केवल दान से शुद्ध हो जाता है।<sup>17</sup> नियमों की वैदिक विधि का मनु ने घोर विरोध किया और उसे पशु-धर्म बताया।<sup>18</sup> इस निषेध में तप आदि की शक्ति-हीनता को बृहस्पति ने कारण बताया है।<sup>19</sup>

परम्परावादी भारतीयों के अनुसार वेद ज्ञानमय एव विद्याओं का मूल है। उसमें शका व्यवक्त करना नास्तिकता है और उसे सामाजिक अधिकार भी नहीं मिलते। उन्हे 'वेदवाह', 'वेद-निन्दक' और 'नास्तिक' कहा जाता रहा। पुराण, इतिहास और स्मृतियाँ वेद की परम्परा का विकास करती हैं। मनु सर्वज्ञ (सर्वज्ञानमयो हि मनु) थे, अतएव उन्होंने अपनी स्मृति में स्थापित सभी विधियों को वेद पर ही आधारित किया। अतएव मनुस्मृति ब्राह्मणों एव उनके शिष्यों को पढ़ना चाहिए।<sup>20</sup> स्मृति पढ़नेवाला ही बिडान् एव शसित श्रुत माना जाता है।<sup>21</sup> मनुस्मृति के ही आधार पर जीवन-यापन करने में पितर भी सुकन होते हैं और स्वयं का लौकिक एव पारलौकिक कल्याण होता है।<sup>22</sup> मनु के अनुसार वेद-शास्त्रविद् से ही सेनापतित्व, राज्य एव दण्डनेतृत्व तथा सर्वलोकाधिपत्य सम्भव है।<sup>23</sup>

<sup>19</sup> शूद्रस्तु यस्मिन् कस्मिन् वा निवसेद् वृत्तिकशितः। मनु० २।२४।

<sup>16</sup> न शूद्रे पातक किञ्चिन्न च संस्कारमर्हति।

नास्याधिकारो धर्मोऽस्ति न धर्मं प्रतिषेधनम्। मनु० १०।१२६।

<sup>17</sup> शाश्वतां नोपवासः स्यात् शूद्रो दानेन शुष्यति। चरा० ६।१५।

<sup>18</sup> मनु० ६।६४, ६६-६८।

<sup>19</sup> बृहस्पति व्यवस्था २५।१६-१७।

<sup>20</sup> विदुषा ब्राह्मणेभ्येवमप्येतस्य प्रयत्नतः।  
शिष्येभ्यश्च प्रवक्तव्यं सम्यग्मान्येन केनचित्॥ १।१०३।

<sup>21</sup> इदं शास्त्रमधीयानो ब्राह्मणः शसितवतः। १।१०४।

<sup>22</sup> मनु० १।१०५।

<sup>23</sup> सेनापत्यं च राज्यं च दण्डनेतृत्वमेव च।  
सर्वलोकाधिपत्यं च वेदशास्त्रविद्वर्हति॥ १२।१००

वेदों से सूत्रकाल तक शास्त्राणों में उक्त कार्यों की योग्यता एवं अधिकार नहीं माना गया। आपत्काल में शस्त्र उठाने की इतस्ततः परवर्ती काल में उक्ति चलती रही। उसे वैधानिक रूप भी दिया गया, किन्तु मनु ने यह नयी घोषणा वेद पर नईसे आधारित की, इस पर टीकाकार ध्यान नहीं देते। स्पष्ट है कि मनुस्मृति का यह संस्करण सेनापति पुण्यमित्त का समर्थन कर रहा है।

### मनुस्मृति के संस्करण

मनुस्मृति के वर्तमान संस्करण में १२ अध्याय और २६६ श्लोक हैं। यह सभी स्मृतियों से विशाल है। प्रथम अध्याय में वर्ष्य विषय का निर्देश दिया गया है।<sup>११</sup> विषय-निर्देश<sup>१२</sup> की परम्परा अति प्राचीन नहीं है। मेधातिथि आदि के काल, बृहस्पति-स्मृति में मनु पर विचार आदि से मनुस्मृति सातवीं शताब्दी में व्यवहार में थी, इस प्रकार का अनुमान होता है।<sup>१३</sup> मनुस्मृति में स्वयं उल्लिखित परम्परा से ज्ञात होता है कि वह स्वायम्भुव मनु से प्रारम्भ होती है। वे उम्मे ब्रह्मा ने उपदेश रूप में प्राप्त करते हैं। स्वायम्भुव मनु ने दस ऋषियों को उसका उपदेश किया, क्योंकि वे मृष्टि-निर्माण कर रहे थे (१।३५, ३६)। मनु ने स्वयं शास्त्र का निर्माण किया और उसे मानमपुत्र भृगु को प्रदान किया (५।१-३।, १२।१-२)। उन्होंने मनु के भावों को ७ अध्यायों में सगृहीत किया।<sup>१४</sup> कुछ में उपलब्ध श्लोक के आधार पर कहा जाना है कि वर्तमान मनुस्मृति परम्परा में सम्पादित एवं सम्बद्धित है।<sup>१५</sup> वर्तमान स्मृति का तृतीय या चतुर्थ संस्करण होने का भी ६११ मूल वेद से सम्बद्ध रखने के प्रयास से इसकी प्रामाणिकता कही जाती है। परम्परावादी धारणावाले इस वर्तमान मनुस्मृति में प्रतिपादित उन अंशों पर ध्यान नहीं देते जिनका सम्बन्ध वेदों से नहीं है। उन्हें लुप्त श्रुति का स्मरण मानने से समस्या नहीं सुलझती।

### मनुस्मृति की मान्यता और रचनाकाल

परम्परावादियों के अनुसार मनुस्मृति वेद के समान ही प्रमाण है। वेद में मनु के विधान का उल्लेख ही नहीं, उसके पालन का विवरण मिलता है।<sup>१६</sup> उस काल (अनादि) से आज तक की स्मृति एक ही है। लेकिन उपलब्ध स्मृति में 'मनु द्वारा कहा' (मनुराह, मनुरवदीत्, मनुरनुशासनम्) जैसे उद्धरण इस तथ्य के प्रतिकूल हैं।<sup>१७</sup> वस्तुतः मनुस्मृति के विभिन्न संस्करणों का उल्लेख स्वयं पुराण एवं टीका-ग्रन्थ करते हैं।<sup>१८</sup> भृगु, नारद, बृहस्पति और आगिरस ने मनुस्मृति को संप्रति किया।

<sup>११</sup> मनु० १।१११-११८।

<sup>१२</sup> कौटिल्य अर्थशास्त्र के पूर्व इसका व्यवहार प्रायः नहीं मिलता। निबन्ध-ग्रन्थों में अवश्य इसका बाहुल्य प्रयोग हुआ।

<sup>१३</sup> पी. बी. काणे : हिस्ट्री ऑफ़ धर्मशास्त्र, जिल्द १ पृष्ठ १५०।

<sup>१४</sup> मनु० ३।२२२।, ५।१०३।, ५।४१, १३१।, ५।४६।, ८।१२४, ८।१३६, ८।१६८, २०४, २४२। २७६, २६२, और ३३६, ६।१५८, १८२, २३६, १०।६, ७८।

<sup>१५</sup> स्वायम्भुवे नमस्कृत्य ब्रह्मणेऽमिततैजसे। मनुप्रणीतान् विविधान् धर्मान् वक्ष्यामि शारवतान्।

<sup>१६</sup> मानपथः पित्र्यान्मानववादिभिः दूरं नैष्ट परावतः। ऋ० ८।३०।३।

<sup>१७</sup> मनु० ६।१४५।, १०।७८।, ८।१३६।, २७६।, ६।२३६।

<sup>१८</sup> मनु० १।५८ पर मेधातिथि। शानखण्ड पृष्ठ ५२८, संस्कार-सूत्र पृष्ठ २ में उद्धृत मन्विष्य-पुराण का वचन।

स्वायम्भुव के नाम से विश्वरूप ने जिन वचनों का उद्धरण किया है वे वर्तमान मनुस्मृति में नहीं मिलते।<sup>14</sup> इसी प्रकार अपराक के उद्धरण भी मनुस्मृति में नहीं मिलते। तात्पर्य यह कि कुछ शताब्दियों में इतना बड़ा पाठभेद हो गया, तो फिर सनातनी परम्परा से अनादिकालीन वेद में उपलब्ध स्मृति का पाठ आज तक कैसे मिल सकता है ?

मनुस्मृति की रचना एव उसका काल निर्धारित करना सरल नहीं है। ऋग्वेद के मनु से वर्तमान स्मृति का कोई सम्बन्ध नहीं। तत्वाकथित मानवधर्म-सूत्र और मनुस्मृति में भी सम्बन्ध नहीं है। मानवगृह्य-सूत्र और मनुस्मृति में भी भिन्नता एव विरोध है।<sup>15</sup> डाक्टर कैलेड के अनुसार श्राद्धकल्प और मनुस्मृति के एक श्लोक की समानता है, किन्तु शव-संस्कार के कोई भी श्लोक समान नहीं है। ऋडक भी इस प्रकार की तुलनात्मक व्याख्या प्रस्तुत करते हैं। महाभारत में मनु को धर्मशास्त्र और मनु प्राचेतस को अर्थशास्त्र, राजशास्त्र, राजधर्म एव अर्थविद्या का प्रतिष्ठापक कहा गया है। कौटिल्य<sup>16</sup> के मनु का मनुस्मृति में कोई भी विचार नहीं मिलता। वे स्वायम्भुव से भिन्न अर्थशास्त्र के मनु हैं। बिल्क्षणता यह है कि 'मानवा' के नाम से प्रस्तुत विचार मनु-स्मृति में नहीं है, किन्तु कौटिल्य में मनुस्मृति के वाक्य के वाक्य हैं।<sup>17</sup> मनु ने जिस साहित्य का उल्लेख किया वे कालविशेष के हैं। उनमें एव उद्धरणों में अन्तर के साथ उनमें मनु के काल पर प्रकाश पड़ता है। वे ३ वेद और अथर्ववेद को अथर्वान्तरिगिरि श्रुति के रूप में उद्धृत करते हैं।<sup>18</sup> वे स्वयं केचित् अपने, अन्य का उदाहरण अरुचि से देते हैं।<sup>19</sup> फलतः कहा जा सकता है कि मनुस्मृति अपने में पूर्व काल की परम्परा का छण्डन भी करती है।

विपुल प्रमाण इसके लिए उपलब्ध हैं कि मनुस्मृति का परम्परावादियों के अनुसार माने गये काल के साथ सम्बन्ध नहीं है। मनुस्मृति में वेद, वेदांग, धर्मशास्त्र (स्मृति २।१०), वेद के छिल, आरण्यक, धर्मशास्त्रों का उल्लेख, आख्यान, इतिहास और पुराणों के उद्धरण हैं। मीमांसक, निरुक्त (Etymology), धर्मपाठक, हेतुक (Logician) का नाम परिषद् निर्माण करनेवालों में आता है।<sup>20</sup> अग्नि, गौतम, धौनक और भृगु के विचारों से शूद्र से विवाह करनेवाला ब्राह्मण जाति-

<sup>14</sup> याज्ञ० २।७३।, ७४, ८३, ८४।, १।१८७, २४२ पर विश्वरूप ।

<sup>15</sup> मानव० गृ० सू० २।१२।१-२। मनु० ३।१।, मा० गृ० सू० १।४।७ मनु० ४।६४।, मा० गृ० सू० १।१२८।१ मनु० २।३४।, मा० गृ० सू० १।२१।१। मनु० २।३४। मा० गृ० सू० १।२२।१। मनु० २।३६।, मा० गृ० सू० २।१२।१-२। मनु० ३।८४-८६ आदि ।

<sup>16</sup> शान्तिपर्व २१।१२।, ५७।४३।, ५८।२।

<sup>17</sup> अलम्बलामार्था कौ० १।४। अलम्बमिच्छेदृष्टेन—मनु० ७।१०१।, तस्मात्लोकयात्रार्थी नित्य-मुद्यतवण्डः स्यात्—कौ० १।४। नित्यमुद्यतवण्डः स्यात्—मनु० ७।१६२।, असन्नाप्ये देशे साक्षि-मिभिः सभायते—कौ० ३।१।, असन्नाप्ये साक्षिमिश्र देशे संभायते मिः—मनु० ८।५५।, साहसमन्वयत् प्रसन्नकर्म—कौ० ३।१७। स्यात्साहसं त्वन्वयवत् प्रसन्न कर्म यत् कृतम्—मनु० ८।३३२ ।

<sup>18</sup> मनु० १।१३३ ।

<sup>19</sup> मनु० ३।२६, १०।७०, ६।३२ ।

<sup>20</sup> मनु० १२।१११

बहिष्कृत कर दिया जाता है।<sup>१४</sup> वैश्वानस का भी उद्धरण दिया गया है।<sup>१५</sup> सूद मे वसिष्ठ के मत का उद्धरण आता है।<sup>१६</sup> अवैदिक सम्प्रदायो या सगठनो का उल्लेख और उनके लिए निषेध प्रस्तुत किया गया है।<sup>१७</sup> स्पष्टतया इन्हें वेदबाह्य कहा गया है।<sup>१८</sup> नास्तिक और नास्तिक्य का उल्लेख हुआ है।<sup>१९</sup> नास्तिकाक्रान्त राष्ट्र तथा नास्तिक ब्राह्मण का वर्णन आया है।<sup>२०</sup> वेद-निन्दको के साथ ही वेद-बाह्य स्मृतियों का अस्तित्व भी मनु के समय में था।<sup>२१</sup> पुत्र पर पिता के अधिकार के समय विभिन्न मतों के आधार पर विमर्श किया गया है।<sup>२२</sup> स्मृति के आदि में यदि मनुस्मृति का प्रणयन या स्मरण किया गया तो क्या इन तत्वों एवं सगठनों का अस्तित्व था? ऋतम्भरा प्रज्ञा ने श्रय एवं प्रय का भावी ज्ञान उन्हें था? यह धारणा तथ्यहीन है। इस आधार पर इन समस्याओं का अध्ययन नहीं किया जा सकता। मेघातिथि आदि ने मनु को 'मर्वेजानमय' के स्थान पर 'पुरुष-विशय' ही माना है।<sup>२३</sup>

स्वयम्भुव मनु को स्मृति की परम्परा में ब्रह्मा के विधान से लगाया जाता है।<sup>२४</sup> वर्तमान मनुस्मृति के मनु के सामने समस्या अवैदिक समाजों एवं सम्प्रदायों से वैदिक परम्परा एवं समाज की सुरक्षा की थी। अतएव उन्होंने अपने मत को दैवी उत्पत्ति से जोड़ दिया। विभिन्न विचार-धारकों में परस्पर सम्मिश्रण हो रहा था। अतएव सदाचार, परम्परा एवं विधि पर भी उसका प्रभाव पड़ रहा था। एकात्मकता के लिए दैवी-विधान का आश्रय लेना आवश्यक था, क्योंकि दैवी-विधान ही आवश्यक एवं सार्वभौम हो सकता था। वर्तमान समाज की पृष्ठभूमि में स्मृति का तात्पर्य लगाने के लिए स्याय, युक्ति एवं परिपक्व को आधार माना गया और उन्हीं से शास्त्र का अर्थ उपलब्ध हो सकता था।

मनु, भृगु आदि की परम्परा में मूलस्मृति का नया रूप सामने आता रहा। नियोग,<sup>२५</sup> ब्राह्मण-गृह्य-विवाह<sup>२६</sup>, विभिन्न वर्णों के अनुसार विवाह के भेद<sup>२७</sup> मास-भक्षण,<sup>२८</sup> आचार्य और पिता का

<sup>१४</sup> मनु० ३।१६।

<sup>१५</sup> मनु०—अश्वत्थामते स्थितः ६।२१।

<sup>१६</sup> मनु० ८।१४०।

<sup>१७</sup> पाण्डिणो विकर्मस्यान् तथा हेतुकान् ब्रह्मन्नास्ति ब्राह्मन्नास्ति नास्ति च। मनु० ४।३०।

<sup>१८</sup> ये वेदबाह्याः स्मृतयो यावत् कारु कुतुष्टयः। १।२।६५, ४।६९, ५।८६-९० ६।२२५; ११।६६; १२।६५-६६।

<sup>१९</sup> २।२, ४।१६३; ११।६६; ८।२२।

<sup>२०</sup> ३।५, २।११; ३।१६९।

<sup>२१</sup> १२।६५।

<sup>२२</sup> १०।८०-८२।

<sup>२३</sup> मनुस्मि कश्चित्पुरुषविशेषः १।१।

<sup>२४</sup> वात्स्यायन कामसूत्र, १।१।५-५८, नारदस्मृति (सम्पा० जाली) १८८० पं० १-३, भविष्यपुराण उद्धृत हुआत्रि पृष्ठ ५२८।

<sup>२५</sup> ६।५६-६३, ११।६४-६६।

<sup>२६</sup> ३।१२-१३।

<sup>२७</sup> ३।२३-२६।

<sup>२८</sup> ५।२७-५६।

स्तर-निर्धारण एवं भृगु की उत्पत्ति<sup>१५</sup> के चित्रण से मनुस्मृति की आधुनिकता स्पष्ट हो जाती है। इसमें परस्पर असंगतियाँ विभिन्न काल के सम्पादन की असावधानी से विद्यमान हैं। परम्परा के अनुसार इसमें विभिन्न मतों का मकलन भी होता रहा।<sup>१६</sup> बूलर के अनुसार वर्तमान स्मृति में आधा अंश प्रक्षिप्त है और मनुस्मृति उसी सूत्र से ली गयी है, जिससे विष्णुस्मृति। कुछ अंश प्रत्यक्षतः पौराणिक ढंग के हैं अतः उनका सम्बन्ध स्मृति से नहीं होना चाहिए। इन दो उक्तियों के आधार पर बूलर के विचारों का प्रासाद खड़ा होता है, जिसे अब विद्वान् मानने के लिए प्रस्तुत नहीं।<sup>१७</sup>

कल्पमूल की अपेक्षा मनुसंहिता का क्षेत्र व्यापक है। दोनों के विषय में पूर्ण समानता नहीं है। स्मृति में लेखक का व्यक्तित्व स्पष्ट ही पृथक् है। याज्ञवल्क्य-स्मृति मनु की अपेक्षा योग पर अधिक ध्यान देती है। उसकी भाषा में भी अन्तर है, लेकिन इसका तात्पर्य यह नहीं कि दोनों के विकास-क्रम की कड़ी जुड़ी है। दोनों में भेद वर्णन के उद्देश्य से है। उद्देश्य के अनुसार वर्णन-पद्धति में भेद आ ही जाता है। बृहस्पति, नारद एवं कात्यायन की वर्णन-शैली की भिन्नता के आधार पर यह निष्कर्ष निकालना कि वे मनु और विष्णु के बाद उस काल में लिखी गयी जब वैधानिक विकास हो चुका रहता है, कुछ मूल तथ्यों की अवहेलना करना है। इस प्रकार के मत प्रस्तुत करनेवाले स्वयं मनु एवं विष्णु में आधुनिक विचार प्रस्तुत करते हैं। वास्तविकता यह है कि उत्तर-वर्ती काल के लेखक वैयक्तिक अनुभव, आत्मप्रेरणा आदि की अपेक्षा पूर्ववर्ती विधि-रूढ़ि के साथ अपने युग की समस्या एवं उसका समाधान कर विधिरूप में अपने विचार प्रस्तुत कर देते हैं। इसमें उन्हें पूर्ववर्ती स्मृतिकारों से माराश बनाने में सुविधा रहती है। याज्ञवल्क्य और कौटिल्य अर्थशास्त्र में तुलना करने पर सैद्धांतिक मतभेद नहीं प्रस्तुत होगा, केवल वर्णन के प्रकार एवं उद्देश्य में भेद होगा। भारत में सांस्कृतिक विखराव, लोकाचार एवं जात्याचार के समिश्रण से नयी स्थितियाँ उत्पन्न होती रही। उनमें समन्वय करने से सामान्य नवीनता आयी, किन्तु उससे नैतिकता एवं सदाचार के नियमों में मतभेद नहीं उत्पन्न हुआ। यह नहीं भूलना चाहिए कि यदि सभी स्मृतियाँ एक ही बात कहती जायें, तो उनके पृथक् निर्माण की आवश्यकता ही क्या? नयी स्मृतियों के निर्माण में नयी विधि की स्थापना करना उद्देश्य नहीं रहा। उनका उद्देश्य यही रहा कि पूर्ववर्ती स्मृतियों में स्थापित सिद्धान्तों को युग की स्थिति में स्पष्ट किया जाय।

### आधुनिक मत

बूलर ने अर्थशास्त्र के प्रकाशन के पूर्व निष्कर्ष प्रस्तुत किया था। उन्हें यदि अर्थशास्त्र के प्रकाशन का ज्ञान होता तो वे अवश्य अपने निष्कर्षों में सशोधन करते। बूलर मनु में उपस्थित प्रक्रिया (Procedure) के आधार पर कहते हैं कि 'मनु प्रक्रिया में वास्तविकता एवं व्यावहारिकता के स्थान पर नैतिकता पर अधिक जोर देते हैं। प्रक्रिया के अंशों का विकास याज्ञवल्क्य और नारद में होता है।' वस्तुतः यह उद्देश्य के आधार पर अन्तर ज्ञात होता है, विकास और स्तरभेद पर नहीं। बूलर मनु का काल अधिक से अधिक १०० ई० पू० मानने को तैयार हैं।

<sup>१५</sup> १।३५, ६।३२-५६।

<sup>१६</sup> हिस्ट्री ऑफ़ धर्मशास्त्र। जि० १ पृष्ठ १४८-५१।

<sup>१७</sup> के० बी० रंगस्वामी आयरंग : आस्पेक्ट्स ऑफ़ सोशल ऐण्ड पोलिटिकल सिस्टम ऑफ़ मनुस्मृति, पृष्ठ ५४।

क्या यह माना जा सकता है कि उस समय या उससे पूर्व प्रक्रिया का विकास या प्रयोग भारत में नहीं था ? याज्ञवल्क्य एवं नारद की भी प्रक्रिया में नैतिक अंशों का परित्याग नहीं किया गया ।

धर्मसूत्र और मनुस्मृति के काल में भेद होने से उनके उद्देश्य में भी भेद हो जाता है । धर्मसूत्र के सामने वे समस्याएँ नहीं थी, जो मनु के समय में वैदिक समाज का ध्वंस कर रही थी । धर्मसूत्र शिष्यों के माध्यम से सामने आते हैं और स्मृतियों में विधि की उद्घोषणा होती है । मनु के सामने वैदिक विधि, परम्परा एवं सामाजिक मान्यता में अविश्वास करनेवालों की समस्या थी । राष्ट्र 'शूद्रभूमि' एवं 'नास्तिकाकान्त' हो रहे थे ।<sup>१५</sup> वेद एवं स्मृति की पवित्रता भग की जा रही थी । परम्परा से प्राप्त विधि के प्रसंग में मनु ने सामाजिक स्थिति का समन्वय किया । परिषदों में ताकियों की सदस्यता आवश्यक समझी, जिससे समाज की स्थिति में अनुकूल विधि की वास्तविक व्याख्या हो सके ।<sup>१६</sup> 'न्याय' को प्रमाण माना ।<sup>१७</sup> इस नयी स्थिति के लिए प्रस्तुत विधि के पीछे दैवी सम्पर्क भी लगा दिया गया ।

मनुस्मृति के काल पर प्रकाश डालने के लिए कुछ अन्तर्-ब्राह्म राक्षिया ४ जिन १२ ध्यान देना आवश्यक है । मेधातिथि (६वीं शती) एवं विश्वरूप ने मनुस्मृति का जो स्वरूप दिया है वह आज भी उपलब्ध है । शंकराचार्य ने वेदान्तसूत्र में मनु का उद्धरण दिया है ।<sup>१८</sup> बृहदारण्यक उपनिषद् में मनु का मत मिलता है ।<sup>१९</sup> वे मनु को 'शिष्ट' मानते हैं ।<sup>२०</sup> तन्त्रवातिक में ब्रुमणिल मनु को गौतम से उच्च स्थान देते हैं । मृच्छकटिक में मनु के आदेश पर निर्णय होता है ।<sup>२१</sup> पाण्डवी शती के आसपास के बल्लभी आदि शिलालेखों में मनु का उल्लेख है ।<sup>२२</sup> बृहस्पति ने मनु के लिए लिखा है कि वेद से अधिक निकट होने से मनु का सर्वाधिक प्रामाण्य है ।<sup>२३</sup> बृहस्पति ने विभिन्न स्थानों पर मनु का उद्धरण दिया है । एक स्थान पर उनका विरोध भी किया है ।<sup>२४</sup> भृगु का मनुस्मृति में सम्बन्ध बृहस्पति को भी ज्ञात था ।<sup>२५</sup> अश्वघोष के वटसूची में मनु का उद्धरण है । रामायण भी मनु

१५ यद्वाष्ट्र शूद्रभूमिष्ठ नास्तिकाकान्तमद्विजम् । धिनश्यत्यागु तत्कुत्स्तं दुर्मिषव्याधिपीडितम् ॥  
मनु० ८।२२ ।

१६ मनु० १।२।१११ ।

१७ मनु० १।२।१०५ ।

१८ वेदान्तसूत्र १।२।२८; ४।२।६, ३।४।३८; १।३।३६; २।१।११ म क्रमशः मनु० १।४।२१। १।२७; २।८७; १।०।४, १।२६, १।२।६१, १।०।४-६ का उद्धरण है ।

१९ ब० उ० १।४।१७ पर 'मानवे च सर्वाः प्रवृत्तिकामहेतुव्येवेति' ।

२० वेदान्तसूत्र ३।१।१४

२१ मृच्छ० ६।३६

२२ ए० इ० जिल्द ८, पृष्ठ ३०३, जिल्द ४, पृ० १०५ ।

२३ वेदार्थपनिबन्धधृत्वात्प्राधान्यं तु मनुस्मृतौ । मन्वर्थं विपरीता या स्मृति सा न प्रशस्यते ॥  
तावच्छास्त्राणि शोधन्ते तर्कव्याकरणानि च । धर्मार्थभोक्षोपदेष्टा मनुर्वाचिर दृश्यते ॥  
मनु० १।१ पर कुल्लूक द्वारा उद्धृत बृहस्पति बचन ।

२४ याज्ञ० २।११६ पर अपराक द्वारा उद्धृत ।

२५ विवाह रत्नाकर पृ० १०० ।

का उद्धरण देता है।<sup>१०</sup> महाभाष्य में भी मनु का वचन मिलता है।<sup>११</sup> इन उद्धरणों से इतना तो सिद्ध होता है कि द्वितीय शताब्दी तक के ग्रन्थों में मनुस्मृति का उद्धरण दिया गया है।

मनुस्मृति में परस्पर विरोधी मत भी हैं। ब्राह्मण को शूद्रा के साथ विवाह का विधान<sup>१२</sup> और निवेद्य<sup>१३</sup> दोनों हैं। एक स्थान पर नियोग का समर्थन है<sup>१४</sup> और दूसरे स्थान पर उसे पशु-धर्म कहा गया है।<sup>१५</sup> श्राद्ध एवं मधुपर्क में मांस का विधान<sup>१६</sup> और सर्वत्र मांस-प्रयोग का निवेद्य है।<sup>१७</sup> एक श्लोक में पिता आचार्य से श्रेष्ठ और दूसरे में आचार्य पिता से श्रेष्ठ कहा गया है।<sup>१८</sup> भृगु की अग्नि में उत्पन्न और स्वायम्भुव मनु से भी उत्पन्न माना है। इन आधारों पर कहा जाता है कि मनुस्मृति के विभिन्न मस्करण हुए और उनपर देश, काल एवं परिस्थिति का प्रभाव पड़ा। लेकिन एक प्रकार के मस्करण तीसरी शती तक हो चुके थे। वर्तमान स्मृति मनु की अपेक्षा भृगु से अधिक सम्बद्ध है। नागद और बृहस्पति स्मृतियाँ मनुस्मृति पर निर्भर करती हैं, यद्यपि उनमें भी परिवर्तन हुआ। तीसरी शताब्दी के बाद भी मनुस्मृति के मूल में परिवर्तन की बात तथ्य की अपेक्षा करती है। यह कहना कि विश्वरूप आदि के उद्धरण वर्तमान मनुस्मृति में नहीं मिलते यह उनकी स्मरण-शक्ति से उद्धरण की शैली पर निर्भर करता है। वह भी शिलालेख में मनु का वचन जिस रूप में दिया गया है, वह वर्तमान मनुस्मृति में नहीं है। क्या इससे यह कहा जा सकता है कि वर्तमान मनुस्मृति का रूप ७वीं शती तक भी नहीं स्थिर हो सका था ?

अन्त साक्ष्य की भी कुछ बातें विचारणीय हैं। याज्ञवल्क्य स्मृति की अपेक्षा मनु की प्रक्रिया और वैधानिक शब्दावलीयाँ अव्यवस्थित हैं। अतएव मनुस्मृति की तीसरी शती से पूर्व का ही माना जा सकता है, लेकिन बहुत पूर्व नहीं। मेड, आम्ध्र, पोण्ड्र, चोण्ड्र, इबिड, काम्बोज, यवन, शक, पारद, पल्लव, चीन, किन्नर, द्रविड और खश आदि तीसरी शती के आसपास के हैं जिनका वैधानिक समाधान मनुस्मृति में मिलता है।<sup>१९</sup> अतएव ईसा में तीसरी शताब्दी से आगे उसका काल नहीं जाता। मेनापति का उल्लेख सेनापति पुष्पमित्र की ओर संकेत करता है।<sup>२०</sup> धर्मसूत्रों से मनुस्मृति की भाषा नवीन है। इन आधारों पर बूलर इस निष्कर्ष पर आते हैं कि ईसा से २०० वर्ष पूर्व से ईसा से २०० वर्ष बाद के बीच में मनुस्मृति का सम्पादन सम्पन्न हुआ, लेकिन यह वर्तमान स्मृति के सम्बन्ध में है। जिस स्मृति का सम्पादन सम्पन्न हुआ उसका सम्बन्ध महाभारत से है।

अंक० १८।३०-३२।

महाभाष्य ३ पृष्ठ ५८। उद्योग ३८।१।

मनु० ३।१२-१३।

मनु० ३।१४-१६।

मनु० ६।५६-६३।

मनु० ६।६४-६६।

मनु० ५।३१-३२, ३५, ३६, ४१।

मनु० ५।४८-५०।

मनु० २।१४५।

मनु० १०।४४, ४८।

जायसवाल, कलकत्ता बीकली, जिल्द १५।



वी० एन० माण्डलिक के अनुसार मनुस्मृति महाभारत से ली गयी है।<sup>१९</sup> बूलर यह मत स्वीकार करते हुए लिखते हैं कि महाभारत के १२वें एवं १३वें पर्व में मानव-धर्मशास्त्र का उल्लेख है। उसका सम्बन्ध मनुस्मृति से हो सकता है, किन्तु वह इससे अभिन्न नहीं है। लेकिन वे स्वयं आगे मानते हैं कि महाभारतकार धर्मसूत्र जानते थे।<sup>२०</sup> हाफ़िस 'मनुराह' एवं 'मनुरव्रवीत्' आदि के आधार पर मानते हैं वैदिक मनु के दार्शनिक विचार महाभारत और मनुस्मृति में उल्लिखित हैं। उन दार्शनिक भागों को दो ग्रन्थों में व्यवस्थित ग्रन्थ से नहीं लिया। अतएव परस्पर असम्भव और विचित्र है।<sup>२१</sup> इन विचारकों ने कुछ बातों पर ध्यान नहीं दिया। महाभारत में मनुस्मृति का उल्लेख नहीं, किन्तु मनुस्मृति में इतिहास (बहुवचन) का उल्लेख है।<sup>२२</sup> मनुस्मृति में आये ऐतिहासिक सकेतों में महाभारत का भी अंश है। आगिरस, अगम्य, वेन, नहुष, सुवास, निमि, पृथु, मनु, कुबेर, वसिष्ठ, वत्स, अक्षय, शार्ङ्ग, दश, अजीर्त, वामदेव, भारद्वाज, विश्वामित्र, पृथु आदि इनके प्रमाण हैं।<sup>२३</sup> इनमें वसिष्ठ, अजीर्त एवं आगिरस का जिस सन्दर्भ में उल्लेख है, उनका सम्बन्ध वेदों में है।<sup>२४</sup> अन्य व्याख्यान भी महाभारत से पूर्ववर्ती हैं। शूत आदि का सम्बन्ध भी वेदों में है।<sup>२५</sup> ऋग्वेद की ऋचा को महाभारत ज्यों का ज्यों लेता है।<sup>२६</sup> बूलर इन तथ्यों पर पर्दा डालते हैं। महाभारत में स्वयं 'मनुरव्रवीत्' मनु का राजधर्म आदि कहा है। बूलर वन, अनुशासन एवं शान्ति पर्व के २६० श्लोक मनुस्मृति में पाते हैं। अन्यत्र भी सैकड़ों श्लोक मनुस्मृति के महाभारत में विद्यमान हैं। हाफ़िस मानते हैं कि अनुशासनपर्व एक मनुस्मृति का सकेत देता है जो आज की मनुस्मृति से भिन्न नहीं है। बूलर भी स्वीकार करते हैं, किन्तु उनका नामकरण मानव-धर्मशास्त्र कर देने हैं।

अनुशासन पर्व स्पष्ट 'मनु से अभिहित शास्त्र' का उल्लेख करता है।<sup>२७</sup> मनु से 'गाये हुए' दो श्लोकों का उद्धरण भी शान्तिपर्व में है।<sup>२८</sup> प्राचेतस मनु के राजधर्म के श्लोक का भी उद्धरण है।<sup>२९</sup> मनु, प्राचेतस मनु, एवं स्वायम्भुव मनु की अयंविद्या, राजधर्म और अनुशासन अनेक स्थानों पर आया है।<sup>३०</sup> हाफ़िस की धारणा है कि अनुशासन पर्व ही मनुस्मृति की जानता था, अन्यत्र

<sup>१९</sup> व्यवहार मनुष्य की भूमिका।

<sup>२०</sup> सेक्रेड बुक्स ऑफ़ वि ईस्ट, जिल्ब २५।

<sup>२१</sup> ग्रेट एपिक्स ऑफ़ इण्डिया, पृष्ठ २१-२२।

<sup>२२</sup> मनु० ३।२३२।

<sup>२३</sup> मनु० २।१५१-५२; ५।२२; ७।४१-४२; ८।११०, ११६; ९।२३; ९।२८-१२६; १०।१०५-१०८; ९।४४, ३१४।

<sup>२४</sup> ऋग्वेद ७।१०४।१५, बृहद्वेदा ६।३२-३४, ऐ० ब्रा० ७।१६, ताण्ड्य ब्राह्मण १३।३।२४।

<sup>२५</sup> ऋ० १०।३४।

<sup>२६</sup> उद्योग० ३७।१६।

<sup>२७</sup> मनुनामिहितं शास्त्रं यद्यपि कुलन्धन। अनु० ४७।३५।

<sup>२८</sup> शान्ति० ५६।२३-२५।

<sup>२९</sup> शान्ति० ५७।४३-४५।

<sup>३०</sup> महाभारत, श्रौण० ७।१, शान्ति० २१।१२; ७।३१; ८।१४, १६; १२।११०, १२; १५।२३०; २४।६५; अनुशासन० ११४।१२; ४४।१८, २३; ६५।१, ३; ६७।१६; ६८।३१; ८८।४; ११५।५२-५३; वन० १८०।३४-३५; ३२।३६; आश्विपर्व ७३।६; १२०।३२-३६; ४१।३१; ७४।३६। उद्योग० ३७।१-६; ४०।६-१०।

वैदिक मनु से ही सम्बन्ध है। काणे हाफ़िक्स का उत्तर देते हुए लिखते हैं कि मनु के राजधर्म एवं अर्थविद्या का उल्लेख अन्यत्र भी हुआ है।<sup>११</sup> हमने पीछे दिखाया है कि मनुस्मृति से महाभारत में आये हुए मनु के राजधर्म एवं अर्थविद्या में कोई सम्बन्ध नहीं। कौटिल्य ने मानव-अर्थशास्त्र के जितने उद्धरण दिये हैं या उनके विचार मनुस्मृति-सम्मत नहीं हैं। बूलर मानवधर्मसूत्र को ही महाभारत का प्रतिपाद्य मानते हैं। लेकिन महाभारत में विभिन्न धर्मशास्त्रकारों का उल्लेख होते हुए,<sup>१२</sup> भी मनु को धर्मसूत्रकार के रूप में नहीं कहा गया। एक स्थान पर सूत्रकार का नाम न देते हुए भी सूत्रकार का वचन अनुशासन पर्व में आया है और वह भाव मनुस्मृति में मिलता है।<sup>१३</sup> आश्चर्य तो यह है कि महाभारत में हस्तिसूत्र और अश्वसूत्र मिलते हैं,<sup>१४</sup> किन्तु किसी धर्मसूत्र या नीतिसूत्र का उल्लेख नहीं है।

उक्त तथ्यों से बूलर का मत समीचीन नहीं है। वस्तुतः ईसा से प्रायः ४०० पूर्व मानव-धर्मशास्त्र था और प्राचेतस मनु का राजधर्म। दोनों सम्बद्ध भी हो सकते हैं। महाभारत में आया प्राचेतस वचन मनुस्मृति में है।<sup>१५</sup> मनुस्मृति का सम्बन्ध महाभारत से न होकर मानव-धर्मशास्त्र से है। मनुस्मृति का वर्तमान रूप २०० ई० के आसपास तक हो पाया। इसमें प्राचीन परम्परा के साथ नवीन आदर्शों का भी समन्वय किया गया। नारद के अनुसार यह कार्य सुमति भागव (भृगु) से हुआ। वे बृद्ध मनु और बृहन्मनु को अलग रखते हैं। यही मनुस्मृति हमारे काल तक आ सकी और उसका प्रभाव लका, वर्मा, जावा तथा अन्य द्वीपों पर पड़ा।

<sup>११</sup> काणे : हिस्ट्री ऑफ़ धर्मशास्त्र, जिल्ड १ पृष्ठ ५४।

<sup>१२</sup> शान्ति० १६७।४; २६८।४०; ३४१।७४। अनुशासन० १६।८६; ४५।१७-२०। वनपर्व २०७।८३, २६३।३५, ३१३, १०५। आशि० ३।३२, ७७।

<sup>१३</sup> अनुता स्त्रिय इत्येवं सूत्रकारो व्यवस्थिति। अनु० १६।६, तुलनीय : निरिन्द्रिया ह्यमन्त्राश्च स्त्रियो नृत्तमिति। मनु० ६।१८।

<sup>१४</sup> समापर्व ५।२०।

<sup>१५</sup> मनु० ४६।१-२। मनु० ३।५४।

## मध्यकालीन तांत्रिक धर्मों का विकासस्थल

शिवकुमार शर्मा 'मानव'

### उडुपियान पीठ

स्वायम्भुव मन्वन्तर में दक्षयज्ञ के विस्वस के बाद विष्णु के मृदुर्गन्धर्व से छिन्न होकर मती के अग जिन-जिन स्थानों पर गिरे वे स्थान 'पीठ' के नाम से प्रसिद्ध हुए। इन पीठों का वर्णन तत्व-ग्रन्थों का छोड़कर सर्वप्रथम महाभारत में देखने को मिलता है। उसके बाद संहृत, पालि, प्राकृत, अपभ्रंश आदि साहित्यों में तथा भारत की बंगला, गुजराती, मराठी, तेलगू, तमिल आदि प्रांतीय भाषाओं में प्राप्त होना है, परन्तु इन पीठों की सख्या के बारे में काफी मतभेद है। देवीभागवत में इनकी सख्या १०८ गिनायी गयी है।<sup>१</sup> शिवचरित्र में ५१, देवीगीता में ७२, तन्त्रचूडामणि में ५३, गीरीतत्व, विश्वलता आदि प्रायः सभी तंत्रों में तथा विशेषकर मेस्तत्र में मानूकापरक ५१ पीठ माने गये हैं।

वर्तमान में तन्त्रविद् आचार्यगण महाभारत की गवाही पर तन्त्रचूडामणितंत्र के अनुसार इक्यावन पीठ मानते हैं। इस तंत्र में विभिन्न पीठों से सम्बद्ध विभिन्न देवियों एवं भैरवों का भी उल्लेख मिलता है। मध्या में सम्बन्ध में कहा जा सकता है कि हस्तलिखित ग्रन्थों में जो ह्रास-वृद्धि आदि दोष पाये जाते हैं, उसी के कारण इसमें तिरपन सख्या प्रतीत होती है। मूलतः तन्त्रचूडामणि में इक्यावन पीठ ही माने गये हैं, लेकिन 'वामगण्ड' शब्द की द्विवक्ति अथवा प्रक्षेप से मध्या तिरपन हो गयी है।<sup>२</sup>

इस समय इक्यावन पीठों में से नौ पीठ भारत के बाहर हैं, जिनमें से ५ पीठ पाकिस्तान में हैं। प्रथम पीठ हिमालय में है। हिमालय कराची से १० मील उत्तर-पश्चिम में नदी के तट पर स्थित गुका में है। वहाँ पर ज्योति का दर्शन होता है। द्वितीय पीठ भवानीपुर में, जहाँ बगोडा स्टेशन (पूर्वी पाकिस्तान) से जाना पड़ता है। अपर्णा देवी का मन्दिर है। तृतीय पीठ भी पूर्वी पाकिस्तान के शिकारपुर की मुनन्दा नदी के तट पर स्थित है, जहाँ उग्रतारा का मन्दिर है। पाँचवाँ स्थान चटगाँव से २४ मील दूर (सीताकुण्ड स्टेशन) चन्द्रमोखर पर्वत पर है। यह भवानी मन्दिर के नाम से प्रसिद्ध है। तिब्बत में मानसरोवर पर दाक्षायणी गौरी का मन्दिर है। दो पीठ नेपाल में हैं। प्रथम पीठ गुह्येश्वरी देवी के मन्दिर में महामाया का स्थान है। द्वितीय पीठ गण्डकी के उद्गम-स्थान पर है जहाँ गण्डकी भैरवी का मन्दिर है। एक स्थान लका में भी माना गया है, जहाँ पर इन्द्राक्षी देवी का स्थान होना चाहिए। पर इस स्थान का अभी ठीक-ठीक पता नहीं है। इसी तरह आठ स्थान और भी हैं जिनका बिलकुल पता नहीं है। कृष्ण स्थान ऐसे

<sup>१</sup> देवीभागवत—७।३०।५४, ५८।

<sup>२</sup> तन्त्रचूडामणि—“पञ्चाशदेक पीठानि तथा भैरवदेवताः। अङ्गप्रत्यङ्गपातेन विष्णुचक्रक्षतेन च ॥”

सद्विध है, जिनके बारे में यह दावा नहीं किया जा सकता कि ये वे ही प्राचीन स्थान हैं जिनका उल्लेख शास्त्रों में किया गया है।

कामाख्या, पूर्णगिरि, उडुपीयान और जालन्धर चार आदि पीठ माने जाते हैं। इनमें से उडुपीयान और पूर्णगिरि भी सद्विध स्थानों की तालिका में हैं। साधनमाला में वक्ष्यान के कामाख्या, सिरिहट्ट, पूर्णगिरि और उडुपीयान नामक चार आदि पीठों का वर्णन मिलता है।<sup>१</sup> इस सम्बन्ध में साथ और तांत्रिक बौद्ध-साहित्य पर अनुसन्धान करनेवाले विद्वानों ने काफी काम किया है, पर अभी भी यह बात सद्विध ही है कि उडुपीयान पीठ कहाँ था? इस सम्बन्ध में आधुनिक विद्वानों के मत निम्नलिखित हैं।

इन्द्रभूति को उडुपीयान का राजा माना जाता है।<sup>२</sup> गुरु पद्मसम्भव, जो शान्तिरक्षित की सहायता करने तिब्बत गये थे, इन्द्रभूति के पुत्र माने जाते हैं। पद्मसम्भवे शान्तिरक्षित की एक बहिन से शान्तिरक्षित के ही प्राचीन देश जाहोर में शादी की थी। इन्द्रभूति ने अपने पुत्र पद्मसम्भव को राजद्रोह करने के कारण आने देश में निकाल दिया था। उसी निष्कामनी की अवस्था में ही उसने शान्तिरक्षित की वधन से शादी की थी। उस जाहोर को पूर्वीय बंगाल के ढाका जिले के साभार ग्राम में अभिन्न मिट्टि किया जाता है। बड़ेले ने, जो स्वान घाटी के उद्यान से उडुपीयान को अभिन्न मानते हैं, जाहोर को आधुनिक लाहोर माना है। शान्तिरक्षित का मूल स्थान जाहोर था, जहाँ के राजवंश में वे उत्पन्न हुए थे। इसलिए यह असम्भव है दूसरे देश का राजा काशगड जैसे दूर के भाग से आनेवाले घुमक्कट के साथ अपनी बहिन की शादी होने देगा। यह सम्बन्ध तभी सम्भव है जब उडुपीयान और जाहोर को एक दूसरे के समीप मान लिया जाय। उडुपीयान का उल्लेख कामाख्या और धौलट्ट के साथ होता है, जबकि ये दोनों एक दूसरे के बहुत नजदीक हैं। अतः यह कठिनता से सम्भव है कि बौद्ध तर्कों में उडुपीयान को उन दो ऐसे स्थानों से सम्बद्ध किया गया होगा, जो बहुत दूर के होंगे।

पैग माम जाँग जैन के प्रमाण के आधार पर उडुपीयान ऐसा स्थान है जहाँ तांत्रिक बौद्ध धर्म सबसे पहले विकसित हुआ। चौरासी मिट्टों के इतिहास में उडुपीयान को पाँच लाख कस्बोवाला प्रदेश बताया गया है। उसे दो राज्यों में बाँट दिया गया है। एक राज्य साभल में इन्द्रभूति राज्य करता था, जबकि दूसरे राज्य लकापुरी में जालेन्द्र राज्य करता था जिसके पुत्र ने इन्द्रभूति की बहिन लक्ष्मीकरा से शादी की थी। जब इन्द्रभूति से दीक्षित होकर लक्ष्मीकरा गिद्ध बन गयी तो इन्द्रभूति अपने पुत्र को राज्य देकर वन में चला गया।

अतः उडुपीयान का निर्णय अब लकापुरी पर आधारित है जिसे कभी अमरकटक की चोटी या मध्यभारत के या आसाम के एक स्थान 'सीलोन' से अभिन्न माना जाता है। लेकिन लका को सुदूर पूर्व-पश्चिम या सुदूर उत्तर में कभी भी नहीं माना गया। यदि हम आसाम में लका को मान लें तो उडुपीयान को भी उसी प्रदेश में मानना पड़ेगा, सम्भवतः आसाम के पश्चिम भाग में। यह अधिक सम्भव भी मालूम पड़ता है, क्योंकि सिलहट्ट और कामाख्या दोनों ही आसाम में हैं, जो अभी-अभी बंगाल के भाग बन गये हैं। यदि लकापुरी को, जो उडुपीयान का पूरक भाग था, जैकोबी के अनुसार आसाम में मान लिया जाय, तो उडुपीयान को भी आसाम में मानना होगा, सम्भवतः उसके

<sup>१</sup> साधनमाला—पृष्ठ ४५३, ४५५ ।

<sup>२</sup> ऐन इन्डोब्रह्मन टु बुद्धिज एंस्टेरिज्म—डॉ० बिनयतोष मट्टाचार्य, पृष्ठ ४३, ४४, ४५, ७३, ७६ ।

पश्चिमी भाग में, जो स्वयं बंगाल का एक भाग है। ऐसी स्थिति में उड़ीयान के बंगाल में ही होने की संभावना अधिक है।<sup>१</sup>

डॉ० प्रद्योतचन्द्र बागची ने उपर्युक्त मत की आलोचना करते हुए लिखा है कि इस तरह डॉ० भट्टाचार्य ने कभी तो उड़ीयान को आसाम में और कभी उड़ीसा में सिद्ध करने का प्रयत्न किया है।<sup>१</sup> यह ध्यान में रखना चाहिए कि तिब्बत में इस नाम के दो रूप मिलते हैं—(१) ओडियन (२) ओडिया या ओडिशा। इनमें से एक रूप तो इन्द्रभूति से सम्बद्ध है, जबकि दूसरे रूप का उनसे कोई सम्बन्ध नहीं है। प्रथम रूप के भी कई रूप मिलते हैं—ओडियान, उड़ीयान। सिल्वी लेवी ने इसे स्वात घाटी में स्थित सिद्ध करने के लिए अनेक प्रमाण उपस्थित किये हैं।

(१) सभी चीनी स्रोतों ने, यथा फाह्यान, ह्वेन्सांग, उड़ीयान का स्वात घाटी में बताया है। आठवीं-नौवीं शताब्दी के एक हस्तलिखित ग्रन्थ में "ओडियान में मगकोठ के बज्रपाणि" संकेत आया है। मगकोष्ठ मगलपुत्र का केवल दूसरा नाम है और मगलपुत्र स्वात घाटी का प्रधान नगर था। (२) हेवञ जैसे प्राचीन तंत्र के सातवें पटल में पीटो का वर्णन दस प्रकार है—

पीठ जालधर क्वात ओडियान तथैव च।

पीठ पूर्णगिरी चैव कामरूपस्तथैव च॥<sup>२</sup>

अतः उड़ीयान किसी भी स्थान के समीप होगा तो वह कामरूप के समीप नहीं, जालधर के समीप होगा। (३) तंत्र के सिद्धान्त में उड़ीयान को सिन्धु-सौराष्ट्र के साथ गिना गया है। (४) 'तंत्र एनक्लस चवन्नञ डाकुमेन्ट्स' में उड़ीयान की सीमा बतायी गयी है—दक्षिण में भारत, पश्चिम में चित्राल।<sup>३</sup> कहा गया है कि यह सिन्धु के उत्तर में स्थित है। (५) उड़ीयान की प्राचीनता के विषय में कहा गया है कि कुषाण युग के सातवें वर्ष के एक शिलालेख में उड़ीयान के एक निवासी जीवक की भेट की ओर संकेत मिलता है। (६) उड़ीयान, ओडियान आदि शब्द एक ही शब्द के रूपान्तर हैं।

डॉ० भट्टाचार्य ने तीन सदेह और रखे हैं—(१) जाहोर कहां था जिसके राजवंश से शान्ति-रक्षित सम्बद्ध था, क्योंकि इन्द्रभूति ने, जो उड़ीयान का राजा था, अपनी बहिन की शादी जाहोर में की थी, अतः जाहोर उड़ीयान के समीप होना चाहिए। (२) लकापुरी जिसका राजा पहले जालेन्द्र था तथा जिसके पुत्र ने इन्द्रभूति की बहिन से शादी की थी, उड़ीयान के समीप होना चाहिए। (३) तिब्बती परम्परा के अनुसार लुङ्पा उड़ीयान के राजा के कर्मचारी थे।

तिब्बती परम्परा में जाहोर के विषय में कहा गया है कि उसकी यात्रा इन्द्रभूति ने उड़ीयान छोड़ने के बाद की थी। उसने विद्ध की श्मशान-भूमि की यात्रा की थी, जो काश्मीर का विशेष श्मशान था। अन्ततः जाहोर को लका कहा गया है। अतः किसीको भी किसी सन्दर्भ के बिना किसी शब्द को उद्धृत करने का अधिकार नहीं है। इस विषय में काश्मीर का संकेत यह कह रहा है कि जाहोर नेपाल और काश्मीर की सीमा पर था, जो उड़ीयान से बहुत दूर नहीं था। ऐसे बहुत से संकेत हैं जो यह बताते हैं कि पश्चिमोत्तर भाग में एक-न-एक स्थान ऐसा अवश्य था, जिसे लका कहते थे।

<sup>१</sup> साधनमाला—डॉ० विनयतोष भट्टाचार्य, इन्ट्रोडक्शन, पृष्ठ ३७, ३६।

<sup>२</sup> स्टडीज इन दि तंत्राज—डॉ० प्र० चं० बागची, भाग १, पृष्ठ ३७, ४०।

<sup>३</sup> हेवञतंत्र, सातवाँ पटल,—देखिए—स्टडीज इन दि तंत्राज, भाग १ वही।

<sup>४</sup> स्टडीज इन दि तंत्राज, भाग १, वही—'तंत्र एनक्लस चवन्नञ डाकुमेन्ट्स' सम्बन्धी संदर्भ।

चक्रसम्बर तंत्र के तिब्बती अनुवादक जयभद्र लका के ही थे। उन्होंने भी उसे लका ही कहा है। इस समय तक सीलोन को लोग लका के नाम से नहीं जानते थे। चक्रसम्बर तंत्र का सीलोन से कोई सम्बन्ध नहीं है। इसके विपरीत बात यह है कि सम्बर तंत्र की सभ्यता का सम्बन्ध सम्भल से था, जो उड़ीयान का एक भाग कहा जाता है। अतः जयभद्र की लका जालेन्द्र की लकापुरी है।

ह्वेन्त्सांग ने बताया है कि उसके समय में लंगकिलो में जो सिन्धु की निचली घाटी में था, १०० बिहार तथा हीनवान और महायान के ६०० भिक्षु थे। यह लगा या लका नाम बिल्किस्तान की उस लग नाम की जानि में मिलता है, जो इस समय भी वही कही रह रही है। यह असंभव नहीं कि इस जानि ने स्वात घाटी पर कभी अधिकार कर लिया हो और उसके नाम से इस प्रदेश का नाम लगा पड़ गया हो।

निम्बती परम्परा और काडियार दोनों ही मत्स्येन्द्र और लुइपा को एक मानते हैं।<sup>१</sup> यह संभव है कि योगियों का जो सम्प्रदाय मत्स्येन्द्र से प्रचलित हुआ, उसका प्रचार दूर देशों तक हुआ हो और मत्स्येन्द्र से अभिन्न लुइपा बगाल और उड़ीयान दोनों से सम्बद्ध कर दिये गये हो। कारण यह है कि आज भी योगी जानि और सम्प्रदाय सारे भारत में परस्पर सम्बद्ध होकर दूर देशों तक फैले हुए हैं।

नाथसंप्रदाय के इतिहास की लेखिका डॉ० कल्याणी मल्लिक ने अपने ग्रन्थ में इस विषय की आलोचना इस प्रकार की है—तिब्बती मत से लुइपा पहले सामन्त गोधा के नाम से प्रसिद्ध थे। इन्होंने उड़ीयान में बगाली शक्तीवाद से दीक्षा ग्रहण की थी। उड़ीयान एक समय बौद्ध-तांत्रिकों में प्रधान पीठ था। जादू विद्या के लिए भी उड़ीयान प्रसिद्ध था। उड़ीयान राजकुमारी लक्ष्मीकरा और उसके भाई इन्द्रभूति जादू-विद्या में निपुण थे। बाद में इन दोनों ने चोरासी सिद्धों में स्थान पाया। उड़ीयान पीठ के सम्बद्ध में विभिन्न मतमत हैं—(क) हरप्रसाद शास्त्री उड़ीश, भट्टाचार्य के मत से आसाम, (ख) लेखी के मत से उत्तर-पश्चिमी सीमा पर स्थित सोबाट उपत्यका, (ग) मालिनी दासगुप्त के मत से बंग देश। कहा गया है कि उड़ीयान के राजा इन्द्रभूति ने जाहोर की राजकन्या से विवाह किया था और लकापुरी के राजकुमार ने उड़ीयान की राजकुमारी लक्ष्मीकरा से विवाह किया था। इसलिए भट्टाचार्य महाशय का अनुमान है कि उड़ीयान, जाहोर और लकापुरी तीनों एक ही अवल में होंगे। कामाख्या और कामरूप आज भी जादू-विद्या के लिए प्रसिद्ध हैं। इसलिए भट्टाचार्य महाशय के पिता शास्त्री महोदय ने तत्रसार ग्रन्थ के पीठ स्थान के नाम का उल्लेख करके उड़ीयान को उड़ीशा कहा है। किन्तु तत्रसार का उड़ीयश नाम उड़ीसा के लिए है एव उड़ीयान का पृथक् भाव से उल्लेख होने के कारण उड़ीयान उड़ीशा में नहीं हो सकता। प्रश्न उपस्थित होता है कि यदि उड़ीयान उत्तर-पश्चिमी सीमा की सोबाट उपत्यका में मान लिया जाय तो जाहोर और लकापुरी कहाँ हैं? उड़ीयान के कर्मचारी लुइपा ने बगला में पदरचना किस प्रकार की? बागची महाशय ने बताया है कि उड़ीयान के राजा इन्द्रभूति ने जाहोर और वहाँ पर अवस्थित लकापुरी नामक समाधि का दर्शन किया था। उनके अनुसार जाहोर काम्मीर और नेपाल की सीमा पर है।<sup>२</sup>

<sup>१</sup> स्टडीज इन दि तंत्राज—भाग १, वही—‘काडियार’—कैटलग, पृष्ठ ३३ के सम्बन्ध में उद्धृत।

<sup>२</sup> नाथ-संप्रदायों के इतिहास-वर्षान ओ साधनाप्रणाली,— डा० कल्याणी मल्लिक, पृष्ठ ११३-११४—  
स्ट० इन दि सं०—पृष्ठ ३६; कबली राज्य—पृष्ठ १०; ना० सं० इ० ड० सा० प्र०—पृष्ठ ११४;  
साधनाप्रणाली, द्वितीय भाग, भूमिका, कबलीराज्य, पृष्ठ ११।

मट्टाचार्य महाशय ने साधनमाला की भूमिका में ढाका के साधार ग्राम को स्पष्टतया जहोर माना है और स्वयं ही यह भी कहा है कि आसाम में लका होने पर उड़ीयान उसीके समीप होगा। अष्टापक नाथमहाशय ने जैक का उल्लेख करते हुए आसाम की लका को लका स्थिर किया है और उसीके निकट जहोर को स्थिर बनाया है। लका के निकट होजाइ अचल ही उनके मत से उड़ीयान है। दासगुप्त महाशय ने अनेक युक्तियों द्वारा उड़ीयान को बगदेश में स्थिर करने का प्रयास किया है।

किन्तु लुडपा का जन्म बगदेश में हुआ था और उनका प्रथम स्थान उड़ीशा में था। यही विवाद प्रचलित है। उनका जन्म उड़ीशा में हुआ था यह नथ्य नाथमहाशय ने चौरासी सिद्धों के इतिहास से उद्धृत किया है। अतएव उड़ीयान की स्थिति बगदेश में थी, इस विचार में कोई मार्थकता नहीं है। मिटों के जन्मस्थान के सम्बन्ध में जो किंवदन्तियाँ प्रचलित हैं, उनका कोई विशेष मूल्य नहीं। कारण यह है कि जिस समय जिस देश में जिस सिद्ध व्यक्ति ने प्रतिष्ठा प्राप्त की, उनके जन्मस्थान के सम्बन्ध में भी उही स्थान का निर्देश करने की चेष्टा की गयी है। ऐसा सर्वत्र देखने में आता है। बुद्धदेव मगध और कोशल के बाहर कभी भी किसी भी जगह नहीं गये। परन्तु परवर्ती बाढ़-साहित्य में उनके बगाल में भ्रमण करने की बात पायी जाती है। लुडपा का जन्म बगदेश में हुआ था तथा उड़ीयान में कर्मचारी थे। इस अवस्था में बगाल में पदचला करना कोई असंभव बात नहीं, आदि। उपर्युक्त विचारवादा से केवल एक ही बात समझ में आती है और वह यह है कि विजयी जाति द्वारा अपने जीवन के मान-प्रतिमान और साधनों का विजित जाति पर आरोप और विजित जाति द्वारा उनके अधानुकरण द्वारा अपनी ही संस्कृति और इतिहास का बर्बरीकरण होता है।

धार्मिक तत्त्वों का प्रतिपादन करने के लिए उपर्युक्त आधार अपर्याप्त है और साथ ही तथ्यहीन भी। आदिकाल में भारतवर्ष एक धर्मनिष्ठ देश रहा है। धर्म का अपना एक इतिहास है, अपनी एक परम्परा है, अपना एक विश्वास है, उसके साथ-साथ धर्म का नाम लेने पर जनमाधारण के मन में जो भाव उत्पन्न होते हैं, वे भी अपना एक स्वतंत्र स्थान रखते हैं और उनके अपनी ही तरह के मान-प्रतिमान भी स्थित हैं। गुप्त भौतिक इतिहास को आधार मानकर किसी भी धर्म के किसी पक्ष पर विचार सर्वथा असंभव है।

### पीठ तत्त्व

पीठों का जहाँ तक सम्बन्ध है, ये धर्म-विशेष की विशिष्ट सम्पत्ति हैं। पीठ कब, कैसे और क्यों पैदा हुए, ये किस संप्रदाय-विशेष की सम्पत्ति है, साधनात्मक भूमिका में इनका क्या स्वरूप या उपादेयता है किस पीठ-विशेष पर किस प्रकार की साधना करनी चाहिए तथा तत्तत् पीठों पर किस प्रकार की सिद्धियाँ प्राप्त होती हैं, या यों कहिये इसके मिद्ध या मिद्धि-तत्त्व क्या हैं, तथा किस-किस पीठ से किन सिद्धों और संप्रदायों का सम्बन्ध रहा है—आदि प्रश्न ही वस्तुतः विचारणीय हैं। पीठों को नाथ, नातिक बौद्ध और शाक्त नामक तीन संप्रदायों द्वारा मान्यता प्राप्त है। पीठों का विचार इन्हीं दो पक्षों से किया गया है। किन्तु इन्हें छोड़, उपर्युक्त प्रकार का विचार करने से अनेक प्रकार की असंगतियाँ उत्पन्न होती हैं।

यह स्पष्ट है कि पीठ शक्ति-अंग समूह हैं। अतः ये शक्ति-संप्रदाय की विशेष धरोहर हैं। आधुनिक इतिहासकारों ने तथा बौद्ध एवं नाथ-साहित्य के अध्येताओं ने बिना किसी द्विचर्चा-हाट के कामाख्या, जालधर और पूर्णगिरि को स्वीकार कर लिया है, जबकि वहाँ पर बौद्ध या नाथों का कोई भी अस्तित्व दिखलाई नहीं पड़ता। ठीक इसके विपरीत, तथ्य यह है कि आदिकाल से लेकर

शक्त-संप्रदाय का इन पर अधिकार रहा है और जो आज भी विद्यमान है। इसके प्रमाण के लिए इनके पास पर्याप्त सामग्री है और पर्याप्त साहित्य भी। इतना ही नहीं, नाथों और बौद्धों के भी ग्रन्थ स्वयं इनके लिए प्रमाण हैं कि इन लोगों ने सहजा पीठों को स्वीकार नहीं किया। इन्हें क्रमशः स्वीकार करने का एक इतिहास है जिसे स्वयं इन्हीं के ग्रन्थ स्वतः बतलाते हैं।

नाथों के सिद्धसिद्धान्तसंग्रह नामक ग्रन्थ में कामाख्या और उडुपीयान नामक दो ही पीठों को स्वीकार किया गया है, जिनमें उडुपीयान को सिद्धिग्रह स्थान माना गया है। कौलज्ञाननिर्णय में उप-पीठों के साथ कामाख्या, अंडियान तथा पूर्णगिरि नामक तीन पीठों को स्वीकार किया गया है।<sup>17</sup> इसमें जालन्धर पीठ का उल्लेख नहीं है। अबुद को अर्धपीठ के रूप में स्वीकार किया है। इस तरह मन्मथेन्द्रनाथ ने साढ़े तीन पीठ माने हैं और उडुपीयान को, मिष्ट पीठ होने के नाते, महापीठ कहा है। योगशिखारनिपट्-काल में नाथ लोग चारों पीठों को पूर्ण रूप से मानने लगे। इन विकास की पुष्टि चाहे इतिहास में न हो, पर यह तथ्य पारम्परिक मान्यताओं के क्रम को तो उद्घाटित करना ही है।

इसी प्रकार बौद्धों ने भी साधनमाला नामक ग्रन्थ में कामाख्या, मिरिहट्ट, पूर्णगिरि और उडुपीयान नामक चार पीठों को स्वीकार किया है।<sup>18</sup> इसमें जालन्धर पीठ की जगह सिरिहट्ट है। हेवञ्जनन में कामाख्या, पूर्णगिरि, उडुपीयान, जालन्धर और अबुद नामक पाँच पीठों के साथ-साथ मालव और मिन्धनगर नामक दो उपपीठ भी माने गये हैं। इसमें अबुद को विकल्प रूप से स्वीकार किया गया है और मिरिहट्ट की जगह जालन्धर को माना है। क्षेत्र-उपक्षेत्र आदि की भी इसमें नयी कल्पना है। बौद्ध गान ओं दोहा में २४ पीठ माने गये हैं।<sup>19</sup> इस प्रकार पीठ, उपपीठ महापीठ, क्षेत्र-उपक्षेत्र आदि की क्रमबद्ध श्रृंखला को देखते हुए यह जोर देकर कहा जा सकता है कि बौद्धों ने भी बहुत साव-समझ कर धीरे-धीरे पीठ-तत्त्व को स्वीकार किया है। पाश्चात्य विद्वानों ने जिन-जिन स्थानों की ओर संकेत किया है, हो सकता है, वे स्थान उपपीठ, क्षेत्र आदि में से कुछ रहे हों, परन्तु मूल पीठ नहीं। हाँ, जिस पीठविशेष में पीठ-क्षेत्र, उपक्षेत्र, उपपीठादि को सबद्ध किया गया होगा वहाँ पर तत्तत् पीठ के साधनात्मक परिवेश का पाया जाना संभव है, पर पाँच लाख करबोवाले किसी राज्य का विवरण पुराण, इतिहास या किसी सम्प्रदायविशेष के इतिहास में न पाये जाने से इतिहासज्ञों की बात गले के नीचे नहीं उतरती।

### शक्त-सम्प्रदाय और उडुपीयान पीठ

उत्कलेनाभिदेशस्तु विरजा क्षेत्रमुच्यते ।

बिमला ना महादेवी जगन्नाथस्तु शैख ॥<sup>20</sup>

<sup>17</sup> कौलज्ञाननिर्णय पृष्ठ २४, पटल ८—“प्रथमं पीठमुत्पन्नं कामाख्यानाम सुव्रते । उपपीठस्थिते सप्त-  
देवीनां सिद्धिआलयम् ॥ पुनः पीठद्वितीयं तु सज्ञा पूर्णगिरि प्रिये । ओडियान महापीठ उपपीठ-  
समन्वितम् ॥ अबुदस्त्वर्द्धपीठन्तु उपपीठसमन्वितम् ॥”

<sup>18</sup> साधनमाला पृष्ठ ४५३-४५४—ऐन इन्द्रोडकशन टु ब्रिटिश एसोसिएशन—पृष्ठ ४३ ।

<sup>19</sup> बौद्ध गान ओं दोहा—चर्चा ०२, सं० टी० ।

<sup>20</sup> तंत्रचूडामणि ।



शाक्त-सम्प्रदाय जगन्नाथ मंदिर (पुरी) में, जहाँ गुप्तगृह में विमला भैरवीचक्र बताया जाता है, उस स्थल-विशेष को ही उड्डियान पीठ मानता है। यहाँ, उत्कल में, विरजाक्षेत्र में, भगवती की नामि गिरी थी। इसकी अधिष्ठात्री देवता विमला देवी और जगन्नाथ भैरव हैं। जगन्नाथ भैरव का सम्बन्ध ऊपर रखी हुई काष्ठमूर्तियों से नहीं है। ऊपर भी कुछ कालपूर्व काले पत्थर की भैरव की मूर्ति तब तक बिद्यमान थी, जब तक मंदिर पर पुरी के शकराचार्य का आधिपत्य रहा। बाद में वह मूर्ति हटा दी गयी। परन्तु आज भी पुरी के जगन्नाथ मंदिर में बाह्याचार में भैरवीचक्र का परिवेश पाया जाता है, उच्छिष्टोच्छिष्ट का विषय वहाँ नहीं है। जिस पीठ को लेकर बौद्ध तथा नाथ-साहित्य के अध्येताओं ने ऊहापोह किया है, वह उड्डियान पीठ न होकर महा उड्डियान पीठ था। बीच-बीच में इन लोगों ने उसे महापीठ कहा भी है। वर्तमान में एक ऐसा स्थान मिला है जिस पर विचार करने से उपर्युक्त सभी समस्याएँ हल हो जाती हैं।

### पंचसागरतीर्थ

यह स्थान मयूरभज स्टेड (उडीसा) में है। यहाँ तक पहुँचने के लिए हावड़ा से पुरी एक्स-प्रेस या मद्रास मेल से रूपसाया बालेश्वर में गाड़ी बदलकर बाच लाइन से वारिपदा उतरना पड़ता है। यहाँ से बुन्दागढी जाने के लिए उदला बस सविस की बसे मिलती हैं। बुन्दागढी से १८ मील दूर घोर जंगल में यह परम पुनीत स्थान है जिसे 'पंचसागरतीर्थ' कहते हैं। यहाँ पर देवकुण्ड, देवी-कुण्ड, हरिद्राकुण्ड, तैलकुण्ड और भूदारकुण्ड नामक पाँच अति प्राचीन सरोवर हैं। इन्हें रत्नाकर या सागर भी कहते हैं। इसीलिए यह स्थान 'पंचसागरतीर्थ' के नाम से शास्त्रों में प्रसिद्ध है। इन कुण्डों की अधिष्ठात्री देवताएँ दस प्रकार हैं—

सागर-नाम	अधिष्ठात्री देवता	पीठेश्वरी
१. देवकुण्ड	त्रिपुरा रत्नेश्वरी	त्रिदशाम्बिका
२. हरिद्राकुण्ड (हस्तिपीठ)	मातंगी रत्नेश्वरी	गोरीश्वरी
३. तैलकुण्ड	भुवनेश्वरी	त्रिपादमुद्रा
४. देवीकुण्ड	सिद्धलक्ष्मी	अम्बिका देवी
५. भूदार कुण्ड	वार्ताली रत्नेश्वरी	वाराही देवी

पाँच स्थानों में से दो स्थान ऐसे हैं जिनकी गणना इक्यावन पीठों के अन्तर्गत की गयी है।

### अम्बिका पीठ या महाउड्डियान पीठ

विराट् देशमध्ये तु पादागुलिनिपातनम् ।

भैरवश्चामृताख्यश्च देवी तत्राम्बिका स्मृता ॥

अथो दत्तो महासुद्धो वाराही पंचसागरे ॥<sup>१५</sup>

देवीकुण्ड के ऊपर एक विशाल कृष्ण शिला के मध्य भाग में वाम पाद की पाँचों अँगुलियों के चिह्न हैं और इस चित्र के ठीक पीछे शिव-शक्ति का प्रतीकात्मक (योनिचिह्न) साभरस्य महायत्र है। यही अम्बिका का रहस्यात्मक स्वरूप है। यत्रस्थ (योनि) लिख का नाम ही अमृताख्य भैरव

है। इसे दक्षिणामूर्ति भैरव भी कहते हैं। इस लिंग से अहर्निश बूंद-बूंद पारव गिरता रहता है। घोनि अम्बिका देवी का रहस्यात्मक प्रतीक है। अम्बिका को तबो मे पराम्बिका, उड्डीयाना, कुरुकुला भोटेश्वरी शिवा, विपुरसुन्दरी, वज्रप्रस्तारिणी आदि नामों से सम्बंधित किया गया है। इस क्षामरस्य पीठ के सामने लिंगयुक्त योनि-यत्र है। इस महायोगिनित्त के चारो तरफ एक मी पंतीस योनियाँ चिह्नित हैं और भगमालिनी के मंत्र में भी १३५ अक्षर हैं। अतः इसे भगमालिनी यत्र कहा जाता है। इस कुण्ड की मिट्टलक्ष्मी अधिष्ठात्री और पीठेश्वरी अम्बिका देवी है।<sup>११</sup> अम्बिका पीठ के उड्डीयान पीठ के नाम से प्रसिद्ध होने का इतिहास गौरीतत्व में इस प्रकार है—

विश्रटानाम्मण्डलाऽस्मिन् उड्डीयानात्पदे भुवि ।

पीठाना परमे पीठे महोड्डीयानसज्जे ॥

क्यू नाम के राजा को इन्द्र में एक स्फटिक-विमान मिला था जिससे वह प्रतिदिन आकाश-मार्ग में घमण किया करता था। इसी कारण इस राजा का दूसरा नाम उपरिचर भी था। राजा उपरिचर अम्बिका देवी के परम भक्त थे। अम्बिका देवी की कृपा से इन्होंने बहुत-सी सिद्धियाँ प्राप्त की थी। राजा उपरिचर प्रत्यह स्फटिक-विमान पर आरुढ़ होकर शून्यमार्ग से देवकुण्डस्थित महापीठ में अम्बिका महादेवी का अर्चन-पूजन करने के लिए जाते थे। कालक्रम से यही विमान राजा उपरिचर के पुत्र मत्स्यराज विराट को प्राप्त हुआ। वे भी प्रत्यह शून्यमार्ग से सपरिवार यमुनाकच्छ से अम्बिका महादेवी का अर्चन-पूजन करने के लिए आया करते थे। बिगटो के मातायात के कारण, त्रमश, यह स्थान विराटो के मण्डल के अन्तर्गत माना गया। विराटो ने यहाँ पर नाथ, नगर, भवन, मंदिर, दुर्ग आदि का भी निर्माण करवाया। मत्स्य-राज विराट प्रत्यह स्फटिक-विमान पर आरुढ़ होकर शून्यमार्ग से उठकर शून्यवाहिनी अम्बिका का पूजन करने सपरिवार आया करते थे। अतः यह स्थान उड्डीयान (पीठ) के नाम से प्रसिद्ध हुआ। विराटो की पुरानी राजधानी जयपुर (राजस्थान) से ४९ मील उत्तर में स्थित वैराट ग्राम में भी मानी जानी है। यहाँ पर विराट नगर के प्राचीन खण्डहर और पाण्डव गुफाएँ हैं तथा अम्बिका देवी का मंदिर भी है। इस स्थान के बारे में भी यही प्रतिष्ठि है कि सनी के बामपाद की अंगुलियाँ यहाँ गिरी थी। पर इसका कोई शास्त्रीय प्रमाण प्राप्त नहीं है।

इस प्रकार शक्ति तत्वों के अध्ययन से स्पष्ट है कि उड्डीयान प्रदेश स्थित 'अम्बिका-पीठ', जिसे 'महाउड्डीयान' कहा गया है, मध्ययुग में सम्प्राप्त सभी तांत्रिक संप्रदायों का मूलस्थान रहा है। यही स्थान उड्डीयान नाम से प्रसिद्ध था। इस पीठ के दो प्रधान तत्त्व हैं। प्रथम और सबसे महत्त्वपूर्ण तत्त्व है—शिव-शक्ति का मिथुन पिण्ड, जिसे सामरस्य, समरस या सपरिष्कृत रूप कहा जाता है। यही बौद्धों के यहाँ युगनद्ध, सहजतत्त्व या महासूत्र के नाम से अभिहित किया जाता है। दूसरा है अमृताब्ज भैरव, जिसे रस (पारद) लिंग कहा जाता है। मध्ययुग के कापालिक संप्रदायों, वज्रयान तथा इनमें प्रादुर्भूत होनेवाले सभी तांत्रिक धर्मों के सम्बन्ध में दो ही बातें मुख्य मानी जाती हैं। एक तो यह कि सभी रसवादी थे और दूसरी यह कि सभी संप्रदाय अपनी-अपनी मूल भाषना के रूप में सहज तत्त्व की स्वीकार कर चुके थे। नाथ-संप्रदाय के मूल प्रवर्तक भार्गवप्रनाथ ने भी दिग्ग-वीर-रुम के भेद से कुलजा और सहज। कुण्डलिनी के रूप में सहज तत्त्व को स्वीकार

<sup>११</sup> 'आर्यदर्पण'—बंगला मासिक पत्रिका, वर्ष ४६, अंक १, 'पंचसागर तीर्थ' शीर्षक लेख, लेखक—महाराजकुमार पी. सी. भञ्जवैव ।

किया है<sup>१०</sup> और मिदमार्ग को सिद्धामृत मार्ग कहा है<sup>११</sup> जो स्पष्टतया अमृताख्य भैरव को अपने मूल देवता के रूप में स्वीकृत करने का प्रतीक है, क्योंकि महेश्वर का अमृत नहीं मिद किया जाता। वह तो स्वयसिद्ध है। इस अवस्था में इस बात को स्वीकार किये बिना और कोई उपाय समझ में नहीं आता कि अमृताख्य भैरव ही नाथ-संप्रदाय के आराध्य देवता और पराम्बिका मूल देवी थी। रमेश्वर-संप्रदाय के गठन के बारे में भी यही प्रसिद्धि है कि नाथ-संप्रदाय के ही गोरक्षनाथ आदि प्रमुख व्यक्तियों ने अपने योगबल से रमेश्वर-संप्रदाय की स्थापना की थी।<sup>१२</sup> रमलिंग, जिन्हें अमृताख्य भैरव कहा जाता है, रमेश्वर-संप्रदाय के मूल देवता हैं।<sup>१३</sup> नाथ-संप्रदाय<sup>१४</sup> और स्वयं मत्स्येन्द्रनाथ की उत्पत्ति<sup>१५</sup> पराम्बिका (ललिता) के पादागुष्ठ में तथा भगवती के दक्षगुष्ठ से मानी जाती है। इसके और भी बहुत से प्रमाण मिलते हैं।

महजयान का मूल महज तत्व ही है। सहजयान की प्रवर्तक इन्द्रभूति की वहिन लक्ष्मीकरा थी और इन्द्रभूति उनके सहायक थे। सहजयान के मूल प्रवर्तक हाने के नाते सिद्धसाहित्य में उन्हें उड़ीयान प्रदेश का राजा माना गया है। लुइपा और मत्स्येन्द्रनाथ के सम्बन्ध का बोध नातिक संप्रदायवादियों ने अपने दग से चितित किया है। इसका ऐतिहासिक दृष्टि से कोई मूल्य नहीं। प्रायः सभी तथ्य चौरासी सिद्धों के इतिहास, अन्याय्य सिद्धों के जीवनचरित से, विशेषकर तिब्बती सूत्रों से संप्राप्त सूचनाओं के आधार पर सङ्गृहीत कर शोध-साहित्य में उपस्थित किये गये हैं। तिब्बती सूत्रों का जहाँ तक सम्बन्ध है, वे विशेष विश्वात्मयोग्य नहीं हैं। केवल बौद्ध दृष्टिकोण से सिद्धों पर शोधप्रबन्ध लिखनेवाले डा० धर्मवीर भारती ने अपने सिद्ध-साहित्य नामक शोधग्रन्थ में तिब्बती साहित्य में पाये जानेवाले ऐतिहासिक तथ्यों की परीक्षा करके बतलाया है कि ऐतिहासिक दृष्टि से तिब्बती साहित्य में संप्राप्त ऐतिहासिक सूचनाएँ विश्ववर्नीय नहीं हैं।<sup>१</sup> इस बात का डा० भारती ने अपने ग्रन्थ में कई बार दोहराया है। जो भी हों, इन्द्रभूति राजा रहे हो या नहीं, हमें संप्रदाय के स्वप्नस्थान के अर्थ में ही इन्हें ग्रहण करना चाहिए। इन्द्रभूति का इस स्थान पर आधिपत्य था, सम्भवतः इसी अर्थ में राजा शब्द का प्रयोग धर्म-ग्रन्थों में किया गया है। जैसा भी हो, संप्रदाय या सिद्ध-साहित्य की दृष्टि से इस बात को मानने में कोई आपत्ति नहीं कि अम्बिका पीठ का, जो उड़ीयान प्रदेश के अन्तर्गत माना जाता है तथा जिसकी मूल माधना सहजप्रधान ही रही है, एक समय राजा इन्द्रभूति ही था। योगिनीहृदय में उड़ीयान पीठ के नाथ को कलियुग का नाथ कहा है।<sup>१६</sup> मत्स्ययुग के सिद्ध-माधना-साहित्य को तथा ६२ पीठ के तत्कालीन वैभव को देखने से प्रतीत होता है कि शक्ति-संप्रदाय भी इसी अम्बिका पीठ को उड़ीयान पीठ के रूप में मानता था

<sup>१०</sup> कौलज्ञाननिर्णय—पृष्ठ २२ और ५४।

<sup>११</sup> वही पृष्ठ ६१।

<sup>१२</sup> नाथ-संप्रदाय—पृष्ठ १७४।

<sup>१३</sup> मातृकामेयतत्र रसरत्नसमुच्चय—अध्याय ६, पृष्ठ ६२।

<sup>१४</sup> कौलज्ञाननिर्णय—पृष्ठ १, श्लोक १।

<sup>१५</sup> ललितासहस्रनाम भाष्य—पृष्ठ ४६।

<sup>१६</sup> सिद्धसाहित्य—पृष्ठ ३१०।

<sup>१७</sup> योगिनी हृदय का उद्धरण 'कल्याण' के 'शक्तिस्थल' में गोपीनाथ कविराज के लेख से उद्धृत।

और नाथ-संप्रदाय भी इसी पीठ को उड़ीयान पीठ मानता था। आज भी उड़ीसा का यह मयूरभज प्रदेश नाथों का गढ़ है और वहाँ मत्स्येन्द्रनाथ की पूजा होती है।

### कापालिक मत और वज्रयान का आविस्थान वाराही पीठ

“अधोदन्तो महारुद्रो वाराही पञ्चमागरे।”

अम्बिका पीठ के दो कुण्डों के बाद ही भूदार वृण्ड या भूडार मागर है। यहाँ पर भगवती की दत्तपति, गिरी है। इस रत्नाकर की अधिष्ठात्री शक्ति वाताली रत्नेश्वरी एवं पीठेश्वरी वाराही देवी हैं। इनमें स्वप्नवाराही, वज्रवाराही तथा भूदारचण्डी भी कहते हैं। इसका भैरव महारुद्र है। उनके एक ही शिबलिंग में सी लिंग बने हुए हैं। अतः इसे शतरुद्र भी कहते हैं। इसी के पास जगदम्बा की त्रिपादमुद्रा तथा नृपुंगु के चिह्न भी शिला पर विद्यमान हैं। शिबलिंग के दक्षिण में बगलदेवी का यानपीठ भी है। इस तरह वाराही पीठ के दत्तपति, वाराही, शतरुद्र भैरव, त्रिपादमुद्रा, नृपुंगु आदि महत्वपूर्ण तथ्य हैं। इसका रहस्यमय पीठत्व भगवती की दत्तपति है। इस स्वयम्भू तन्त्र का अर्चन-पूजन करके साधक उस पराम्बा भगवती की कृपादृष्टि प्राप्त कर लेता है। ऐसी वस्तुओं को धारण करना, उनका पूजन करना ही यहाँ का समयाचार है।

वराह शब्द का अर्थ एक कल्प परिमित काल है। वर शब्द का अर्थ श्रेष्ठ अर्थात् आत्मा है। उसे जो आह्वन या आवृत्त करे उसीका नाम वराह है। कालमत्ता ही सर्वप्रथम आत्मा को आवृत्त करती है। इसी कारण से कालशक्ति का नाम ही वाराही है। यही पृथ्वी का पाताल से दाँतो द्वारा निकालना है। उस अधिष्ठान चैतन्य के आधार पर जो आधारशक्ति निर्भर है, वही वाराही शक्ति है। इसका कोई वाहन नहीं, क्योंकि वह किसी आधार पर प्रकाशित नहीं होती।<sup>१५</sup>

तन्त्रों में वाराही, दण्डिनी, वाराही मातृका, स्वप्नवाराही, वाराहीशक्तिनी, लघुवाराही आदि बहून में रूप प्राप्त होते हैं। अद्यावधि वाराही के जितने भी रूप प्रकाश में आये हैं, वह उन सबमें भिन्न है। इस वाराही की विशेषता यह है कि इसने अपने दाँतो पर पृथ्वी के स्थान पर पराम्बिका को धारण कर रखा है। इससे यह आभास होता है कि यह पराम्बिका अर्थात् अम्बिका पीठ की धर्ममत्ता को नियमित कर अपनी सत्ता, धर्म या स्वभाव द्वारा आवृत्त किये हुए हैं। इसके प्रमाण में कहा जा सकता है कि त्रिपादमुद्रा<sup>१६</sup> (गुरुचरणलय) अर्थात् गुह्यतरु इसी पीठ पर विद्यमान है, अम्बिका पीठ पर नहीं। इसमें एक बात यह भी<sup>१७</sup> समझ में आती है कि यह किसी संप्रदाय-विशेष का मूलस्थान अवश्य रहा है।

### वज्रयान और वाराही

बौद्धों में वज्रयान के परमोच्च देवता हेरुक उपाय है।<sup>१८</sup> उनकी शक्ति वाराही प्रज्ञा है। प्रज्ञा या वाराही ज्ञान है और उपाय या हेरुक ज्ञेय है। इन दोनों से अवधुतीमण्डल का निर्माण

<sup>१५</sup> ‘कल्पान’, शक्ति अर्क, पृष्ठ ५६७।

<sup>१६</sup> योगिनोद्भव—पृष्ठ १४८, ५८-५९।

<sup>१७</sup> वही—पृष्ठ २५२—‘संप्रदायो... गुरुमुखे स्थितः’।

<sup>१८</sup> तान्त्रिक बौद्ध साधना और साहित्य—पृष्ठ १३९।

होता है। अद्वयव्यसग्रह में प्रजा को शक्ति और उपाय को वज्र कहा गया है। साधनमालातत्<sup>१५</sup> में हेरक के ध्यान में कहा गया है कि वे अपने कानों में तथा दोनों हाथों में नरास्थि की माला धारण किये हुए हैं तथा शाक्ततत्त्व में प्राप्त बाराही के शिव (शतरुद्र) के ध्यान में शिव की गले में मुण्डों की माला तथा हाथों में धनुष और वज्र धारण किये हुए बताया गया है। इस तरह बौद्धों की बाराही या वज्रबाराही ब्राह्मणों की बाराही या दण्डिनी से प्रायः मिलती-जुलती हैं। शाक्तों की बाराही के महारुद्र भैरव एवं बीड़ों की बाराही के हेरक भैरव, जिनकी तुलना शिव से की गयी है, दोनों ही, अस्थियों के आभूषण और मुण्डमाला धारण करनेवाले हैं। उपर्युक्त सभी बातों का विद्वानों ने स्वाभाविक रूप से स्वीकार किया है तथा अनुसंधान करनेवाले विद्वानों का मत है कि वज्रयान ने दो महत्वपूर्ण कार्य किये हैं।<sup>१६</sup> प्रथम गुन्तत्व की महती प्रतिष्ठा और दूसरा अपने सभी देवी-देवताओं को तथा पूजन की सामग्रियों को अर्थात् साधना में प्रयुक्त होनेवाले सभी उपकरणों को वज्रांकित करना। अर्थात् वज्रयान का साधनात्मक और धार्मिक प्रतीक वज्र है। गुन्तत्व और वज्र इस पीठ की प्रधान धरोहर हैं। अतः विशेष प्रमाण जुटाने की जरूरत नहीं। इन आधारों पर यह स्पष्ट है कि बौद्धों का इस देवता से तथा पीठ से सम्बन्ध रहा है और बौद्धों की कल्पना का मूल आधार भी यही रहा है।

#### नाथ-संप्रदाय (कापालिक मत) और बाराही पीठ

मत्स्येन्द्रनाथ ने अपने कौलज्ञाननिर्णय<sup>१७</sup> नामक ग्रन्थ में कौलो का जो विभाजन किया है, उसमें कण्ठकूपोद्भव कौल को पादोत्थ कौल कहा है। कण्ठकूप में विशुद्धाख्य चक्र माना जाता है। यहाँ पर प्राणों का निरोध करनेवाली मुद्रा का नाम जालन्धरबन्ध या मुद्रा है। नाथ-संप्रदाय के योगविषयक ग्रन्थों में इस बात का भी उल्लेख पाया जाता है कि जालन्धरनाथ जालन्धरबन्ध के पण्डित थे और इन्हीं के नाम पर इस बन्ध का नाम जालन्धरबन्ध पड़ा।<sup>१८</sup> उड्डीयान और जालन्धरबन्ध का सम्बन्ध जालन्धरनाथ से परम्परा के अनुसार भी माना जाता है। स्मरण रखना चाहिए कि उड्डीयानबन्ध के बाद ही जालन्धरबन्ध लगाया जाता है। गुरुचरण से प्राप्त शिक्षा-दीक्षा पर चलनेवाले या आरुढ़ रहनेवाले को पादोत्थ कौल कहा जाता है। ये सभी लोग कापालिक थे, यह सर्वमान्य मत है।<sup>१९</sup> मत्स्येन्द्रनाथ ने गुरु के द्वारा प्राप्त मार्ग छोड़ दिया था, परन्तु जालन्धरनाथ उस पर आरुढ़ रहे। मत्स्येन्द्रनाथ ने पादोत्थ कौल पर कण्ठकूपोद्भव कौल की व्याख्या करते हुए, जिन विशेषताओं का वर्णन किया है और विशुद्धाख्यचक्र की ओर व्याख्या प्राप्त होती है,<sup>२०</sup> उन दोनों में, अद्भुत साम्य है। ऐसा मालूम होता है, मानो एक दूसरे ने एक ही वस्तु को छन्दभेद से लिखा हो।

विशुद्धाख्यचक्र की शाकिनीदेवी भी बाराही की ही तरह शून्यबाहिनी हैं, अस्थि पर विराजमान हैं और बाराही भी दत्तात्रिणात्री देवता हैं। इस तरह दार्शनिक और साधनात्मक आधार दोनों

<sup>१५</sup> नाथ-संप्रदाय—पृष्ठ ८३।

<sup>१६</sup> तांत्रिक बौद्ध साधना और साहित्य पृष्ठ १३६।

<sup>१७</sup> कौलज्ञाननिर्णय—पृष्ठ ४६, ४८, ४९।

<sup>१८</sup> नाथ-संप्रदाय—पृष्ठ ७८।

<sup>१९</sup> प्राचीन बंगला ओ बंगाली—पृष्ठ ३२ तथा नाथसंप्रदाय—पृष्ठ ६।

<sup>२०</sup> कौलबलीनिर्णय—उडरक, पृष्ठ १३९।

के एक ही हैं। स्पष्ट है कि विष्णुदास्यचक्र की शाकिनी देवी और वाराही अस्थ्यघिष्ठात्री देवता हैं। महारुद्र शिव और हेरुक भी अस्थ्याभरण धारण करनेवाले देवता हैं। इस अवस्था में “देवी भूत्वा देव यजेत्” के आधार पर कापालिकों तथा वज्रयानियों के समयाचार और परिधान आदि के साम्य देखकर कहा जा सकता है कि इन लोगों के आराध्य देवता वाराही और महारुद्र या शतरुद्र भैरव थे। इस स्थान से त्रिपादमुद्रा अर्थात् गुरुतत्त्व का जड़ित होना यह सूचित करता है कि कापालिकों का तथा परिवर्तित अर्थ में नाथ-संप्रदाय का एव वज्रयान का मूल स्थान यही था। वज्रयान के मूल प्रवर्तक भी कापालिक थे। जालन्धरनाथ ही वाराही पीठ के महान् उपामक थे, इस तत्त्व के उद्भट और निर्भीक उद्गाता थे तथा तत्कालीन कापालिक या औषड-सम्प्रदाय के आचार्य थे। जनसाधारण की भाषा में इन्हें वाराही पीठाधीश्वर महन्त या मालिक कहा जा सकता है। या यों कहना चाहिए कि वाराही पीठ में जालन्धरनाथ का एकछत्र राज्य था। तान्त्रिक बौद्ध साहित्य, नाथ-साहित्य और शक्त-तत्वों के पर्यवेक्षण से इतना स्पष्ट है कि वज्रयान और कापालिक संप्रदाय का मूल स्थान वाराही पीठ ही था जिस पर जालन्धरनाथ (जालेन्द्र) शासन करते थे। सहजयान, कौल-संप्रदाय तथा रमेश्वर-संप्रदाय का मूल स्थान अम्बिका पीठ या उड्डियान पीठ था जिस पर इन्द्रभूति और मत्स्येन्द्रनाथ का आधिपत्य था। यहाँ के मूल उत्तराधिकारी मत्स्येन्द्रनाथ ही थे पर बौद्ध-सम्प्रदाय-वादियों ने इन्हें कर्मचारी के रूप में चित्रित किया है, जबकि वे आज भी तिब्बत में अवलोकितेश्वर के रूप में पूजे जाते हैं। पर लका नामक स्थान की मूल समस्या अभी भी रह गयी। इनके सम्बन्ध में शाक्त तत्व-ग्रन्थों की मान्यता इस प्रकार है।

### लका

लकाया नूपुर चैव भैरवो राक्षसेश्वर । इन्द्राक्षी देवता तत्र इन्द्रेणोपासिता पुरा ॥

उड्डिशाख्य महातत्र सिद्ध भवति तत्र तु । नूपुर पतितो यत्र डामरश्चोपपीठकम् ॥<sup>१५</sup>

लका नामक स्थान में सती का नूपुर गिरा है। इस स्थान की अधिष्ठात्री देवी इन्द्राक्षी और भैरव राक्षसेश्वर हैं। जहाँ पर सती का नूपुर गिरा है, उस स्थान पर उड्डिशाख्य तत्र सिद्ध होता है। यह स्थान डामर उपपीठ के नाम से प्रसिद्ध है। उपर्युक्त प्रमाण यह सिद्ध करते हैं कि जहाँ पर सती का नूपुर गिरा है, उस स्थान का नाम लका है। उड्डिशाख्य तत्र का सिद्ध होना भी यही सूचित करता है कि यह स्थान उड्डिशा (उड्डियान) में ही होना चाहिए और वह भी उड्डियान प्रदेश के उस महत्त्वपूर्ण बिन्दु पर जो सिद्धियों का मूल आश्रय हो। वज्रयान, सहजयान, कापालिक-संप्रदाय तथा नाथ-संप्रदाय के ८४ सिद्धों का मूल स्थान वाराही पीठ और अम्बिका पीठ ही रहा है। इस अवस्था में लका का भी उसी स्थान पर अवस्थित रहना कोई बड़ी बात नहीं।

इन्द्राक्षी देवी का विद्या, उपविद्या या महाविद्या की गणना में न आने से इनका स्वतंत्र ग्रन्थ आज उपलब्ध नहीं है। आज प्रायः दशमहाविद्या का ही सामान्य साहित्य उपलब्ध होता है। वैसे इन्द्राक्षी का अपना माहेन्द्रीतत्र या इन्द्राक्षीतंत्र अवश्य है। माहेन्द्रीतत्र की गणना प्रधान चतुषष्टि तंत्रों में बहुरूपाष्टक के अन्तर्गत की जाती है, पर वह तत्र भी उपलब्ध नहीं है। वर्तमान में इन्द्राक्षी की सामान्य पूजापद्धति तथा स्तोत्रादि ही उपलब्ध हैं। उन्हीं के आधार पर कुछ विचार किया जा सकता है। इन्द्राक्षी या ऐन्द्री या माहेन्द्री अष्टमातृकाओं में मानी जाती है। इन्द्र द्वारा पूजित होने

के कारण इन्द्राक्षी के नाम से प्रसिद्ध हुई। इन्द्राक्षी का इन्द्रकृत अष्टश्लोकी स्तोत्र<sup>१५</sup> प्राप्त होता है। फलभुति आदि को लेकर इसमें संपूर्ण चौदह श्लोक हैं। सहस्रनाम, शतनाम, स्तोत्र, हृदय आदि के रूप में जितने भी स्तुत्यात्मक स्तोत्र प्राप्त होते हैं, उनमें अष्टश्लोकी स्तोत्र का बहुत बड़ा महत्व है, क्योंकि उसमें स्तुत्य देवता की विशेषताओं का साम्भूत अणु ही रहता है। इस स्तोत्र में इन्द्राक्षी के दिव्य नामों में से निम्नलिखित नाम महत्वपूर्ण हैं—

महिषामुरहन्त्री च चामुण्डागर्भदेवता ।

वाराही भीमरूपा च भीमा भैरववाहिनी ॥

इन्द्राक्षी चामुण्डागर्भदेवता है। उड्डियानकर्म में चामुण्डा शब्द वाराही का पर्यायवाची माना जाता है, क्योंकि वाराही को भूदारचण्डी भी कहा जाता है। चण्डी और चामुण्डा शब्द सर्वत्र समान अर्थ में प्रयुक्त होते हैं। इस तरह स्तोत्र के आधार पर यह कहा जा सकता है कि इन्द्राक्षी की कोई प्रतिमा नहीं होनी चाहिए और न अभी तक कोई प्रतिमा ही प्राप्त हुई है। 'चामुण्डागर्भदेवता' पद यही बतलाता है कि इन्द्राक्षी वाराही में ही अन्तर्हित देवता हैं। इसकी पूजा वाराही पीठ पर ही होनी चाहिए। वाराही विशेषण भी इसी बात को पुष्ट करता है कि यह वाराही की ही अशभ्रमा मरीचि हैं। शतरुद्र शिव की बगल में ही डामर उपपीठ है। अतः इसका भैरव भी यही शिवविशेष है और वाराही का भैरव भी यही है। अतः यह भी संभव है कि इसकी पूजा महारुद्र (शतरुद्र) भैरव के शिवलिंग पर ही होती हो, क्योंकि इसे भैरववाहिनी भी कहा गया है। जब तक अन्य साहित्य तथा इन्द्राक्षी की मूर्ति उपलब्ध नहीं होती तब तक यही मानना चाहिए। स्वयम्भू नरव के आगे साकार विग्रह का प्राप्त होना न होना कोई महत्व नहीं रखता।

ऋग्वेद में शची को ही प्रजा कहा गया है। वेद में इन्द्र के साथ शक्ति के रूप में (शची का) ग्यारह बार प्रयोग हुआ है।<sup>१६</sup> बाद में नारी के रूप में, सार्वजनिक रूप से इन्द्राणी के रूप में, स्वीकृत की गयी है। बौद्धों ने इसी परम्परा के अनुरूप इसे ग्रहण किया है।<sup>१७</sup> बौद्धों का वज्र मूल रूप में इन्द्र का ही वज्र है। एक स्थान पर वज्र को त्रिदन्त कहा गया है और बुद्ध, धर्म और सच को तीन अस्त्रियाँ बताया गया है। अपने विरोधियों से रक्षा के लिए यह अमोघ अस्त्र सब तरह से बौद्ध साधकों के लिए इतना सर्वाच्छन्नकारी बना कि बौद्धों ने पञ्चध्यानी बुद्धों के अधिष्ठाना परम दैवत के रूप में वज्रसत्त्व नामक छठे बुद्ध की कल्पना की जो प्रज्ञापारमिता (इन्द्राणी) रूपी शक्ति के पनि है, जिनका अस्त्र अमोघ वज्र है तथा जो युगनन्द रूप में सदैव अपनी शक्ति से समन्वित रहते हैं।<sup>१८</sup> साधनागत भेद से कापालिक बौद्ध वाराही को तथा वज्रयानी लकापीठ को विशेष मानते थे। इस तरह बौद्ध साहित्य तथा तत्त्वशास्त्र के अनुसार इन्द्राक्षी पीठ वही स्थल था, जिसका नाम लकापीठ भी था। इसे ही इतिहासकारों ने लकापुरी कहकर उद्धृत किया है।

<sup>१५</sup> दुर्गाचरितसूति—पृष्ठ ४५३-४५४।

<sup>१६</sup> ऋग्वेद—३.६०.२।

<sup>१७</sup> सिद्धसाहित्य—पृष्ठ १२८ तथा टिप्पणी सख्या ७६, पृष्ठ ४६१।

<sup>१८</sup> वही—पृष्ठ १५२।

शक्ति-तंत्रों के आधार पर यह स्पष्ट है कि उड़ीयान से सटा हुआ लका नामक स्थान यही था और जालेन्द्र भी यही राज्य करते थे। जालेन्द्र जालन्धरनाथ का ही दूसरा नाम है। राज्य का अर्थ आधिपत्य से है। पहले यह सिद्ध किया जा चुका है कि जालन्धरनाथ ही वाराही पीठ के एकमात्र मालिक (आचार्य) थे। अतः जालेन्द्र की लका यही थी और इन्द्रमुनि का उड़ीयान प्रदेश भी अम्बिका पीठ नामक स्थान ही था। इस तरह तंत्रों के आधार पर लका और उड़ीयान का विभाजन साधनागत भेद के रूप में प्राप्त होता है।

इस सबध में निम्न महत्त्वपूर्ण सूचनाएँ ध्यान देने योग्य हैं।

अत्रोपास्य महादेवी जामदग्न्यो महामुनि।

द्रव्यति प्रयतस्ता वै वत्स्यतीदैव तद्गत ॥

कल्पमूत्र तदादिष्टो रचयन्नत्र सोऽग्रेणी ॥

जामदग्न्य परशुराम ने भी यही (अम्बिकापीठ) बैठकर कल्पमूत्रों (परशुरामकल्पसूत्र) की रचना भगवती के आदेश से की थी। हरिद्वारस्थ, कापालि मुनि के शिष्यों का तथा कालामुख संप्रदाय का इस स्थान (वाराही पीठ) से विशेष सम्बन्ध रहा है। साम्प्रत में पुनर्निर्माण काल में मंदिर की नींव खोदने समय कुषाणकालीन ताम्रमुद्राएँ भी प्राप्त हुई हैं जो स्व० महाराजकुमार पी सी भजदेव, नगरपदा (मयूरभज) के निजी संग्रहालय में सुरक्षित हैं तथा वर्धमान में उन्हीं के चिरजीव श्री प्रवीणचन्द्र भजदेव, बस्तरनरेश के अधिकार में हैं। जीर्णोद्धार के समय द्विमुजा महिष-मर्दिनी की मूर्ति, हेम्ब तथा श्वेतपाल की मूर्ति और कुषाणकालीन अति सुन्दर बटुक शैव की प्रतिमा भी मिली है, जो पुरातत्त्व की दृष्टि से बहुत महत्त्वपूर्ण हैं। नौकारुद्धा अम्बिका की अष्टधातु की प्रतिमा तथा एक युगनन्द की भी मूर्ति मिली है। ऐसी मूर्ति अभी तक कहीं भी नहीं मिली थी और न किसी मंदिर में प्रतिष्ठित ही है। यह अज्ञात ऐतिहासिक शृङ्खलाओं को जोड़ने के लिए महत्त्वपूर्ण कड़ी सिद्ध होगी।

लगभग ६ठी-७वीं शताब्दी से लगभग १७वीं शताब्दी तक के साम्प्रदायिक, दार्शनिक एवं साधनात्मक विकास को देखने से तांत्रिक साहित्य एवं साधन के व्यापक प्रभाव का स्पष्टीकरण हो जाता है। इस तांत्रिक साहित्य के अध्ययन की प्रथम सीढ़ी सिद्ध-साहित्य है। सिद्ध-साहित्य पर अभी तक जो भी कार्य हुआ है, भारतीय दृष्टि से नहीं के बराबर है। यह कार्य 'बौद्ध गान ओ दोहा' की सापेक्षता में हुआ है। तांत्रिक बौद्धों को मूल मानकर एकांगी मत, जो शोधकार्य किये गये हैं, के एकाकी और पूर्वाग्रह से ग्रस्त हैं। वस्तुतः 'बौद्ध गान ओ दोहा' का साहित्य न तो केवल बंगाली भाषा का साहित्य है, जैसा कि बहुत से विद्वान् सिद्ध कर चुके हैं और न 'बौद्ध गान ओ दोहा' के रचनाकार ही बंगाली थे। यहाँ तक कि सरहपाद, शबरपाद, भुसुक आदि, जिनके पदों में "आज भूमु बगाली भडली" आदि वाक्यों में जो बग या बगाली का प्रयोग हुआ है, वे भी बंगाली नहीं थे। 'बौद्ध गान ओ दोहा' के सम्पादक म. म. हरप्रसाद शास्त्री महोदय ने अपने मुखबन्ध में प्रधान सिद्धों को बगदेशीय माना है, तथा अन्यान्य सिद्धों को उनकी परम्परा में मानकर ८४ सिद्धों को बगसतति सिद्ध करने का असफल प्रयत्न किया है। उसी आधार पर शोधकर्ताओं ने भी तत्कालीन बगदेशीय सम्स्कृति, सामाजिक मान्यताओं, तत्कालीन सम्प्राप्त राजवंशों से सम्बन्ध आदि के आधारों पर मूल तथ्यों के रहस्योद्घाटन का प्रयत्न किया है। वस्तुतः मूलाधार के दूषित होने पर तदावृत्त सभी विवेचन दूषित होते हैं।



इस सम्बन्ध में स्मरण रखना चाहिए कि कान्हू भट्ट ने 'बौद्ध गान ओ दोहा' का संपादन यह प्रतिपादन करने के लिए किया था कि सहजयान ही निर्वाणमार्ग है, यह सरल सुबोध तथा जन-साधारण का सर्वसम्मतधर्म है, इस साधना को प्रत्येक व्यक्ति कर सकता है। इसी बात को प्रतिपादित करने के लिए विभिन्न सिद्धों के बचनों का संग्रह 'चर्याचर्याविनिश्चय' नाम से किया गया है। इस अर्थ में यह जरूरी नहीं कि पदकर्ता बौद्ध सिद्ध ही हों, किसी ग्रन्थ के भाष्य में प्रयुक्त ग्रन्थ उस मूल संप्रदाय के ही नहीं होते, जिस संप्रदाय-विशेष के ग्रन्थ पर भाष्य किया गया है। इस ग्रन्थ का मूल नाम 'चर्याचर्याविनिश्चय' है जिसका सामान्य अर्थ है कि कौन-सा साधन करणीय है और कौन-सा अकरणीय, इसकी मीमांसा। इसी अर्थ में 'बौद्ध गान ओ दोहा' का विनियोग है। पर, इसका विनियोग एकांगी रूप में ही किया गया है, अतः सबका सब एक दूसरे के विपरीत हो गया है। अतः बिना इस विनियोग को ध्यान में रखे, सत-परम्परा के बारे में भी कुछ कहना उचित नहीं।

( पृष्ठ १०६ का शेषांश )

युवान-च्चाड् ने चाहे वृद्ध वसुबन्धु का उल्लेख किया हो चाहे कनीयस् वसुबन्धु का, कम से कम 'विक्रमादित्य' का उल्लेख करने समय उसका तात्पर्य कनीयस् वसुबन्धु के संरक्षक से न होकर वृद्ध वसुबन्धु के संरक्षक से था। इस प्रकार फाउवाल्नर का यह दावा कि किसी साक्ष्य से भी वृद्ध वसुबन्धु का किसी गुप्त-सम्राट् से सम्बन्ध संकेतित नहीं है, गलत हो जाता है और वामन के चन्द्रप्रकाश को युवान-च्चाड् के विक्रमादित्य और समुद्रगुप्त से अभिन्न मानने के लिए पर्याप्त आधार मिल जाता है। वस्तुतः फाउवाल्नर ने इस तथ्य को सर्वथा विस्मृत कर दिया है कि वामन के साक्ष्य को परमार्थ के साक्ष्य के विरुद्ध कहकर उसी स्थिति में अमान्य ठहराया जा सकता है जब हम वामन द्वारा उल्लिखित चन्द्रप्रकाश को नरसिंहगुप्त बालादित्य अथवा पाचवीं शती ई० का कोई अन्य गुप्त-सम्राट् मानें। चन्द्रप्रकाश और समुद्रगुप्त को एक मानने से इस अस्वीकृति के लिए कोई कारण नहीं रह जाता और युवान-च्चाड् के साक्ष्य की भी अधिक तर्कसूक्त मीमांसा हो जाती है।<sup>११</sup> हमारा यह सुझाव फाउवाल्नर के दो वसुबन्धुओं के अस्तित्व और उनके जीवन-वृत्तान्त विषयक मत के सर्वथा अविरोध ही नहीं है, वरन् उसे सबलतर-भी करता है, क्योंकि इसके स्वीकार से यह कहना सम्भव हो जाता है कि दोनों वसुबन्धुओं को विक्रमादित्य उपाधिधारी नरेशों का संरक्षण उपलब्ध हुआ था, इसलिए परमार्थ अथवा उसके शिष्यों से उन्हें एक मानने की गलती हो गयी।

यहाँ यह बात ध्यान देने योग्य है कि वामन द्वारा उद्धृत श्लोक में 'चन्द्रप्रकाश' शब्द को चन्द्रगुप्त के पुत्र का नाम न मानकर 'तनयः' का विशेषण भी माना जा सकता है (पाठक, आई०, ए०, १६११, पृ० १७०; एलेन (कंटेलांग), मू० पृष्ठ ५३, पा० टि० ३, बरारथ शर्मा, आई० एच० एम०, १०, पृष्ठ ७६०)। उस अवस्था में इसका अर्थ होगा 'यह चन्द्रगुप्त का पुत्र जिसकी शोभा चन्द्रकांति के समान है—'। इस श्लोक और मेहरोली-प्रशस्ति के 'चन्द्राद्वेन समप्रचन्द्रसदृशी वक्त्रधियं बिभ्रता' पंक्ति साधुरयता स्पष्ट है।

## बसुबन्धु की तिथि और संरक्षक सम्राट्

श्रीराम गोयल

### बसुबन्धु की तिथि

पाँचवीं शती ईसवी विषयक मत—बसुबन्धु का काल-निर्णय भारत के साहित्यिक और दार्शनिक इतिहास की एक गम्भीर समस्या है। यह सर्वसम्मत रूप से स्वीकृत किया जाता है कि वे गुप्तकाल में आविर्भूत हुए, लेकिन चौथी शती ई० में या पाँचवीं शती ई० में, यह प्रश्न विवादास्पद है। सर्वश्री नोएल पेरी<sup>१</sup>, बी० ए० स्मिथ<sup>२</sup>, विनयतोष भट्टाचार्य<sup>३</sup>, सतीशचन्द्र विद्याभूषण<sup>४</sup>, मेकडोनल<sup>५</sup>, विटरनित्ज<sup>६</sup>, राधागोविन्द बसाक<sup>७</sup>, राहुल सांकृत्यायन<sup>८</sup>, अंजेशचन्द्र चट्टोपाध्याय<sup>९</sup> तथा २० व० मजूमदार<sup>१०</sup> प्रभृति विद्वान् उनका समय चौथी शती मानते हैं तथा ताकाकुसु<sup>११</sup>, बोगीहारा<sup>१२</sup>, एलेन<sup>१३</sup>, होर्नले<sup>१४</sup> तथा पाठक<sup>१५</sup> आदि पाँचवीं शती। ताकाकुसु और उनके समर्थकों का मत मुख्यतः परमार्थ

<sup>१</sup> नोएल पेरी, बी० ई० एफ० ई०, ११ (१९११), पृष्ठ ३३६—६०, उनके अधिकांश तर्कों का ई० काउबाल्जर ने 'ऑन वि डेट ऑव बुद्धिस्ट मास्टर ऑव ला बसुबन्धु' (रोम १९५१), में विस्तार से तथा स्मिथ ने 'अली हिस्ट्री ऑव इण्डिया' (पृष्ठ ३२६-२७) में संक्षेप में उल्लेख किया है।

<sup>२</sup> स्मिथ, वही।

<sup>३</sup> तत्त्वसंग्रह, सू०, पृ० ६६-७०।

<sup>४</sup> स० व० विद्याभूषण, 'विद्वानां एषड हिज प्रमाण समुच्चय', जे० ए० एस० बी०, १९०५, पृष्ठ २२७।

<sup>५</sup> मेकडोनल, 'हिस्ट्री ऑव इण्डियन लिटरेचर', १९६१, पृष्ठ ३२७।

<sup>६</sup> विटरनित्ज, एम० ए० 'हिस्ट्री ऑव इण्डियन लिटरेचर', भाग २, पृष्ठ ३५५ अ०।

<sup>७</sup> रा० गो० बसाक, 'हिस्ट्री ऑव नॉर्थ ईस्टर्न इण्डिया', पृष्ठ ३३।

<sup>८</sup> राहुल सांकृत्यायन, 'पुरातत्व निबन्धावलि', पृष्ठ १७६-७७।

<sup>९</sup> अ० व० चट्टोपाध्याय, 'वि डेट ऑव कालिदास', पृष्ठ १६४।

<sup>१०</sup> बाकाटक गुप्त एज, पृष्ठ १५५।

<sup>११</sup> ताकाकुसु, जे०, जे० आर० ए० एस०, १९०५, पृष्ठ ३३ अ०। बाद में ताकाकुसु की भी अन्यत्र मत में संशोधन करने और बसुबन्धु को प्राचीनतर मानने की आवश्यकता अनुभव होने लगी थी, वही १९१४, पृष्ठ १३ अ०।

<sup>१२</sup> बोगीहारा, यू०, 'इंस्टाडक्लोपीडिया ऑव रेलिजन ऐंड एथिक्स', खंड १२, पृष्ठ ५६५-६६।

<sup>१३</sup> एलेन, 'कंटेलांग', न्यू पृष्ठ ५१-५२।

<sup>१४</sup> जे० आर० ए० एस०, १९०६, पृष्ठ १०२; आई० ए०, १९११, पृष्ठ २६४।

<sup>१५</sup> के० बी०, पाठक 'कुमारमुत्त', 'वि वेद्वान् ऑव बसुबन्धु', आई० ए०, १९११, पृष्ठ १७० अ०।

(५००-५६१ ई०) नामक भारतीय बौद्ध-धर्म-प्रचारक द्वारा लिखित 'वसुबन्धु की जीवनी'<sup>१४</sup> नामक ग्रन्थ तथा चीनी-यात्री युवान-च्वाङ्ग<sup>१५</sup> द्वारा उल्लिखित कुछ तथ्यों पर निर्भर है।

(१) परमार्थ ने वसुबन्धु का समय भगवान् बुद्ध के निर्वाण के ११०० वर्ष उपरान्त माना है और युवान-च्वाङ्ग ने १००० वर्ष उपरान्त। उनके द्वारा प्रदत्त ये तिथियाँ निर्वाण-सम्बन्ध की विभिन्न गणना पर आधारित हैं और सम्भवतः मूलतः अभिन्न हैं। इनसे वसुबन्धु का समय पाँचवीं शती ई० निर्धारित होता है।

(२) परमार्थ ने वसुबन्धु को बुद्धमित्र का शिष्य बताया है। इस नाम के एक बौद्ध-भिक्षु का उल्लेख कुमारगुप्त प्रथम के शासनकाल के मकुवार-अभिलेख (४४८-४६ ई०) में हुआ। पाठक महोदय ने उसे वसुबन्धु के गुरु से अभिन्न माना है।<sup>१६</sup>

(३) परमार्थ के अनुसार वसुबन्धु विक्रमादित्य और बालादित्य के शासनकाल में हुए। उसने लिखा है कि अयोध्यानरेश विक्रमादित्य पहले साक्ष्यदर्शन को मानते थे, लेकिन वसुबन्धु ने अपने ग्रन्थ 'परमार्थसप्ततिका' में साक्ष्याचार्य विश्वनास की सफल आलोचना करके उनकी सद्धर्म में रुचि उत्पन्न की। यहाँ तक कि विक्रमादित्य ने अपने युवराज बालादित्य की शिक्षा का भार भी उन्हींको सौंप दिया था। विक्रमादित्य की मृत्यूपरान्त बालादित्य और राजमाता ने वसुबन्धु को (जो इस बीच में अपनी जन्मभूमि लौट गये थे) अयोध्या बुलाया और राजसरक्षण प्रदान किया। वही अस्सी वर्ष की आयु में उनकी मृत्यु हुई। ताकाकुसु आदि का कहना है कि परमार्थ द्वारा उल्लिखित ये नरेश स्पष्टतः पाँचवीं शती ई० में रखे जाने चाहिए।<sup>१७</sup>

चौथी शती विषयक मत—वसुबन्धु को पाँचवीं शती ई० में आविर्भूत माननेवाले विद्वानों की ये युक्तियाँ काफी सबल लगती हैं, लेकिन जो विद्वान् उन्हें चौथी शती ई० में रखते हैं, उनके समवेत-रूपेण रखे गए निम्नलिखित तर्क भी उपेक्षणीय नहीं कहे जा सकते —

(१) यह सही है कि परमार्थ और युवान-च्वाङ्ग ने वसुबन्धु को पाँचवीं शती में रखा है, लेकिन बौद्ध-साहित्य में निर्वाण के ६०० वर्ष के उपरान्त उनकी सर्वाधिक मान्य तिथि रही है। स्वयं परमार्थ भी वसुबन्धु की इस तिथि को मानते थे, यह स्पूई-ची और ह्यूई-शियाम (७वीं शती ई०) नामक प्राचीन चीनी-लेखकों ने उसके ग्रन्थों को उद्धृत करते समय लिखा है। युवान-च्वाङ्ग के अनुयायी

<sup>१४</sup> जे० आर० ए० एस्०, १९०५, पृष्ठ ४४-४३।

<sup>१५</sup> बार्ट्स, टा० 'ऑन युवान-च्वाङ्गस ट्रेविल्स इन इन्डिया', खण्ड १, पृष्ठ २१० अ०, खण्ड २ पृष्ठ ३५५ अ०।

<sup>१६</sup> के० बी० पाठक, 'ऑन बुद्धमित्र, वि टीचर ऑफ वसुबन्धु', आई० ए०, १९१२, पृष्ठ २४४।

<sup>१७</sup> परमार्थ द्वारा उल्लिखित विक्रमादित्य और बालादित्य को ताकाकुसु, बोमीहारा, पाठक और फ्राउवाल्नर ने क्रमशः स्कन्धगुप्त और नरसिंहगुप्त बालादित्य माना है, एलेन और बी० पी० सिन्हा (डिबलाइन ऑफ वि किंग्डम ऑफ मगध, पृष्ठ ८१) ने पुरुगुप्त और नरसिंहगुप्त बालादित्य, हरप्रसाद शास्त्री (जे० आर० ए० एस्० बी०, १९०५ पृष्ठ २५३) ने चन्द्रगुप्त द्वितीय और कुमारगुप्त प्रथम तथा डी० आर० ब्रण्डरकर (आई० ए०, ४१, पृष्ठ १ अ०) ने और आर० एम० साल्लोरो (लाइफ इन वि गुप्त एज, पृष्ठ २८) ने चन्द्रगुप्त द्वितीय और गोबिन्दगुप्त।

भी इस तिथि को ही अधिक विश्वसनीय मानते थे। इसके स्वीकार करने से वसुबन्धु का समय चौथी शती ई० निर्धारित होता है।

(२) वसुबन्धु का समय कुमारजीव नामक भारतीय विद्वान् से, जो ३८५ ई० में चीन पहुँचे थे, पहले माना जाना चाहिए। इसके कई कारण हैं। एक, चीनी-ग्रन्थों में कुमारजीव का एक कथन सुरक्षित है जिसके अनुसार उनकी युवावस्था (लगभग ३६० ई०) में उनके गुरु सूर्यसोम ने उनसे वसुबन्धु के एक ग्रन्थ का अध्ययन करने का आग्रह किया था। दूसरे, चिंग भाषि द्वारा ६६४-६५ ई० में तैयार की गई बौद्ध-ग्रन्थ-सूची में कुमारजीव द्वारा लिखित 'वसुबन्धु की जीवनी' का उल्लेख हुआ है। यह जीवनी आजकल अनुपलब्ध है। ताकाकुसू ने इसके अस्तित्व में शका प्रकट की है, परन्तु इसका कारण नहीं बताया है। तीसरे, 'तत्त्वसिद्धिशास्त्र' के लेखक हरिवर्मन के ग्रन्थ का कुमारजीव ने चीनी भाषा में अनुवाद किया था। जबकि हरिवर्मन की तिथि ८९० निर्वाण-सम्बत् है, इसलिए वसुबन्धु-को जिनकी तिथि ६०० निर्वाण-सम्बत् मानी गई है, हरिवर्मन के समय और कुमारजीव के पूर्व रखना होगा। चौथे, कुमारजीव द्वारा स्वयं वसुबन्धु प्रणीत दो ग्रन्थों—'शतशास्त्रटीका' और 'बोधिचित्तोत्पादनशास्त्र'—के चीनी भाषा में किये गये अनुवाद सुरक्षित हैं। मेकडॉनल ने इस तथ्य को वसुबन्धु की तिथि के लिए निर्णायक माना है।

(३) एक बौद्ध अनुश्रुति के अनुसार घर्मरक्ष नामक विद्वान् ने वसुबन्धु के अग्रज असग द्वारा रचित 'बोधिसत्वभूमि' ग्रन्थ का ४१३-३१ ई० में अनुवाद किया था।

(४) बोधिचरि नामक भारतीय बौद्ध विद्वान् ने, जो ५०८ ई० में चीन पहुँचे, वसुबन्धु-कृत 'बद्धच्छेदिकाप्रज्ञापारमिताशास्त्र' की टीका को ५३५ ई० में चीनी भाषा में अनूदित किया था। इससे उसने वसुबन्धु की तिथि ५३५ ई० से २०० वर्ष पूर्व अर्थात् ३३५ ई० बताई है।

(५) परमार्थ ने 'वसुबन्धु' की जीवनी लिखने के अतिरिक्त वसुबन्धु के शिष्य दिङ्नाग, दिङ्नाग के शिष्य शकरस्वामी एवं साख्याचार्य ईश्वरकृष्ण (जो सम्भवतः दिङ्नाग के समकालीन थे और जिनकी 'कारिका' पर उस समय तक एक प्रामाणिक टीका भी लिखी जा चुकी थी) के ग्रन्थों का भी चीनी भाषा में अनुवाद किया था। परमार्थ ५४६ ई० में चीन पहुँचे थे। अब अगर हम यह माने कि वसुबन्धु की मृत्यु ५०० ई० या इसके कुछ पूर्व हुई तो फिर स्वीकृत करना होगा कि उपर्युक्त सब विद्वानों ने, जो उनसे परवर्ती थे, अपने ग्रन्थों की रचना और ख्याति का अर्जन ५०-६० वर्ष में ही कर लिया था। यह स्पष्टतः असम्भव है।

(६) सारमति नामक बौद्ध विद्वान् के 'महायानावतार' नामक ग्रन्थ में, जिसका चीनी भाषा में अनुवाद ४३७-३६ ई० में हुआ, वसुबन्धु के अग्रज असग के ग्रन्थ 'महायानसूत्रालंकार' को उद्धृत किया गया है।

(७) तिब्बती अनुश्रुतियों के अनुसार वसुबन्धु और तिब्बतीनरेश ल्हा-चो-यो-री (मृ० ३७१ ई०) समकालीन थे।

**प्राउचाल्स्टर का मत**—उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि वसुबन्धु की तिथि-विषयक उपर्युक्त दोनों मतों के पक्ष में काफी सबल युक्तियाँ दी जा सकती हैं। इसका कारण सम्भवतः वसुबन्धु नाम के दो बौद्ध विद्वानों का, जो क्रमशः चौथी और पाँचवीं शती ई० में आविर्भूत हुए, अमिश्र मान लिया

जाना है। इस सम्भावना की ओर किमूर<sup>१०</sup>, कीथ,<sup>११</sup> पूसे<sup>१२</sup> तथा शेरबास्की<sup>१३</sup> जैसे कुछ विद्वानों का ध्यान पहले ही गया था। वसुबन्धु कृत 'अभिधर्मकोश' के टीकाकार यशोमित्र का (जो परमार्थ के कनीयस् समकालीन थे) यह स्पष्टतः कहना कि 'अभिधर्मकोश' के रचयिता वसुबन्धु के पहले भी वसुबन्धु नाम के एक और विद्वान हो चुके हैं<sup>१४</sup>, अब प्राचीन चीनी-बौद्ध-साहित्य में परमार्थ द्वारा लिखित 'वसुबन्धु की जीवनी' के अतिरिक्त वसुबन्धु नामक भारतीय विद्वान् के अन्य प्रकृत्या भिन्न जीवन-चरित विद्यमान होना इस सम्भावना को पर्याप्त आधार प्रदान करते हैं।<sup>१५</sup> हाल ही में फाउवाल्नर ने परमार्थ द्वारा लिखित 'जीवनी' पर इस दृष्टि से विचार करके यह लगभग निष्पत्ति रूप से सिद्ध कर दिया है कि इसे विभिन्न स्रोतों से ली गई सामग्री की सहायता से सम्भवतः कई व्यक्तियों ने विभिन्न समय में लिखा था।<sup>१६</sup> उन्होंने सब ज्ञात तथ्यों का अत्युत्कृष्ट विश्लेषण करके निष्कर्ष निकाला है कि असग के अनुज वसुबन्धु (३२०-८० ई०) 'अभिधर्मकोश' के रचयिता वसुबन्धु (४४०-८० ई०) से भिन्न थे। असग के अनुज अथवा बृद्ध वसुबन्धु का जन्म पुरुषपुर (पेशावर) में एक ब्राह्मण परिवार में हुआ था। वह पहले सर्वास्तिवादी थे, बाद में असग के प्रभाव से योगाचार सम्प्रदाय में श्रद्धा रखने लगे। कनीयस् वसुबन्धु के जन्मस्थान और परिवार विषयक तथ्य अज्ञात हैं। वह स्थविर बुद्धिमित्र के शिष्य थे। उन्होंने 'अभिधर्मकोश' नामक सुप्रसिद्ध ग्रन्थ का प्रणयन किया था। उनके संरक्षक स्कन्दगुप्त विक्रमादित्य (४५५-६७ ई०) और नरसिंहगुप्त बालादित्य प्रथम (४६७-७३ ई०) थे। उनकी अस्ती वधे-की आयु में अयोध्या में मृत्यु हुई थी। परमार्थ अथवा उसके शिष्यों ने इन दोनों वसुबन्धुओं को अभिन्न मान लिया, जिससे उनका तिथिविषयक यह भ्रम उत्पन्न हो गया है।

### वसुबन्धु का संरक्षक सम्राट्

**वामन का साक्ष्य**—फाउवाल्नर का उपर्युक्त विश्लेषण हमें सही प्रतीत होता है; क्योंकि इससे वसुबन्धु की तिथि विषयक परस्पर विरुद्ध प्रतीत होनेवाले लगभग सभी साक्ष्य संगत हो जाते हैं। लेकिन वसुबन्धु के संरक्षक सम्राट् का अभिज्ञान स्थिर करते समय उनका वामन के साक्ष्य को स्वीकृति न देना सुविश्रुत नहीं जान पड़ता। वामन (लगभग ८०० ई०) कश्मीर-नरेश जयापीड की राजसभा में थे। उन्होंने अपने ग्रन्थ 'काव्यालंकार-सूतवृत्ति' में एक प्राचीन, सम्भवतः गुप्तकालीन, कृति से एक श्लोक उद्धृत किया है जिसका अर्थ है 'यह चन्द्रगुप्त का युवक पुत्र चन्द्रप्रकाश जो विद्वानों का आश्रय है और अब राजा हो गया है, अपने परिश्रम में सफलभूत हुआ।' इसके आगे उसने एक टिप्पणी दी है जिसके अनुसार इस श्लोक में 'आश्रय. कृतधिया' यह विशेषण सामिप्राय है, क्योंकि वसुबन्धु

<sup>१०</sup> विटरनिलज (पृष्ठ ३५५, पाद टिप्पणी ६) द्वारा उद्धृत।

<sup>११</sup> कीथ, ए० बी०, 'बुद्धिस्ट फिलॉसफी इन इण्डिया एण्ड सीलोन', पृष्ठ १५६ अ०।

<sup>१२</sup> विटरनिलज द्वारा उद्धृत।

<sup>१३</sup> शेरबास्की, टी०, 'बुद्धिस्ट लॉजिक', १, पृष्ठ ३१ अ०।

<sup>१४</sup> शेरबास्की, टी०, 'वि सेन्दुल कन्सेप्शन ऑफ बुद्धिज्म', पृष्ठ २, पा० डि०, २;

फाउवाल्नर, वही, पृष्ठ २१ अ०।

<sup>१५</sup> फाउवाल्नर, वही, पृष्ठ ४७।

<sup>१६</sup> वही, पृष्ठ १४ अ०।

चन्द्रप्रकाश के सचिव थे।<sup>14</sup> इससे स्पष्ट है कि वामन के अनुसार बसुबन्धु का संरक्षक चंद्रगुप्त का पुत्र चन्द्रप्रकाश था।<sup>15</sup> प्रश्न उत्पन्न होता है कि यह चन्द्रगुप्त कौन था—चन्द्रगुप्त प्रथम अथवा चन्द्रगुप्त द्वितीय ? पाठक महोदय ने उसे चन्द्रगुप्त द्वितीय और चन्द्रप्रकाश को कुमारगुप्त प्रथम माना है और परमार्थ द्वारा उल्लिखित विक्रमादित्य और बालादित्य को क्रमशः स्कन्दगुप्त और नरसिंहगुप्त बालादित्य। इसके विपरीत स्मिथ महोदय, जो बसुबन्धु का समय चौथी शती ई० मानते थे, यह विश्वास करते थे कि वामन द्वारा उल्लिखित नरेशों को क्रमशः चन्द्रगुप्त प्रथम और समुद्रगुप्त मानना चाहिए। और क्योंकि वह एक ही बसुबन्धु के अस्तित्व में श्रद्धा रखते थे, इसलिए उनकी यह भी मान्यता थी कि परमार्थ के विक्रमादित्य और बालादित्य का तादात्म्य भी चन्द्रगुप्त प्रथम और समुद्रगुप्त से ही स्थापित किया जाना चाहिए। फाउबालर को ये दोनों सुझाव अस्वीकार्य हैं। वे कनीयस् बसुबन्धु को पाँचवीं शती में रखकर उसका संरक्षक स्कन्दगुप्त और नरसिंहगुप्त को तो मानते हैं, परन्तु वामन के साक्ष्य को सर्वथा अमान्य ठहराते हैं। उनके लिए काव्यशास्त्र के लेखक वामन के साक्ष्य को 'बसुबन्धु की जीवनी' के लेखक परमार्थ के साक्ष्य की तुलना में महत्वहीन मानना और इसलिए चन्द्रप्रकाश को बसुबन्धु कनीयस् से सर्वथा असम्बद्ध मानना उचित ही है। उनका यह कहना भी बुद्धिमत्त्व है कि वामन द्वारा उल्लिखित नरेशों को चन्द्रगुप्त द्वितीय और कुमारगुप्त प्रथम भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि उस अवस्था में स्वीकृत करना होगा कि बसुबन्धु प्रथम की युवावस्था में, उसके सम्राट् बनते ही, उसके सचिव हो गए थे और नरसिंहगुप्त बालादित्य प्रथम के शासनकाल तक गुप्त-संरक्षण का उपभोग करते रहे। यह पूर्णतः अकल्पनीय है। लेकिन फाउबालर महाशय की यह धोषणा कि वामन का साक्ष्य सर्वथा त्याज्य है और इसके आधार पर बृद्ध बसुबन्धु को भी समुद्रगुप्त का सचिव नहीं माना जा सकता, युक्तिसंगत नहीं कही जा सकती।

**परमार्थ का साक्ष्य**—फाउबालर ने अपनी इस धोषणा के पक्ष में केवल एक बात कही है, और वह यह कि बृद्ध बसुबन्धु का किसी गुप्त-सम्राट् से सम्बन्ध था, यह बात किसी अन्य स्रोत से ज्ञात नहीं होती। यहाँ यह स्मरणीय है कि बसुबन्धु का गुप्त-सम्राट् से सम्बन्ध निर्देशित करनेवाले केवल तीन स्रोत हैं—परमार्थ, युवान-ज्वाङ् और वामन। इनमें वामन का साक्ष्य तो विचाराधीन है ही। शेष दो में परमार्थ का साक्ष्य, जैसा कि देखा जा चुका है, कनीयस् बसुबन्धु के सम्बन्ध में है। लेकिन इसमें बृद्ध बसुबन्धु के संरक्षक का नाम उल्लिखित न होने का कारण बृद्ध बसुबन्धु को किसी सम्राट् का निश्चयतः संरक्षण न मिलना नहीं, बरन् दोनों बसुबन्धुओं के जीवन-वृत्तान्तों का घुलमिल जाना है। जैसा कि फाउबालर ने स्वयं प्रदर्शित किया है, परमार्थ के ग्रन्थ में जहाँ बसुबन्धु की जन्मभूमि और

<sup>14</sup> साभिप्रायत्वं यथा—

‘तो यं सम्प्रति चन्द्रगुप्ततनयश्चन्द्रप्रकाशो युवा।

जातो भूपतिराभवः कृतधिया विष्टया कृतार्चभयः।’

आभयः कृतधियाभित्यस्य च बसुबन्धु साभिष्योपशेषपरत्वात्साभिप्रायत्वं ॥

—काव्यालंकारसूत्रवृत्ति ३।२।२।

<sup>15</sup> हर्प्रसाद शास्त्री, रंगा स्वाामी सरस्वती, नरसिंह चर्चर तथा श्रे० च० चट्टोपाध्याय का कहना है कि वामन ने बसुबन्धु का नहीं, ‘बसुबन्धु’ का उल्लेख किया है। लेकिन पाठक, होर्नले, स्मिथ तथा एलन ने ‘बसुबन्धु’ पाठ को ही मान्यता दी है। फाउबालर ने भी इस पाठ को सत्य के निकटतर माना है।

माता-पिता आदि का उल्लेख है वहाँ बृद्ध वसुबन्धु विषयक तथ्य मिलते हैं और जहाँ उसके तत्कालीन सम्राट् से सम्बन्ध का वर्णन है वहाँ कनीयस् वसुबन्धु-विषयक तथ्य । इसलिए उसमें एक ओर कनीयस् वसुबन्धु के माता-पिता के नाम अनुलिखित रह जाते हैं तो दूसरी ओर बृद्ध वसुबन्धु के सर्वथा सम्भव सरक्षक का नाम आने से रह गया है । इस दृष्टि से विचार करने पर फाउवाल्नर का यह कथन कि किसी साक्ष्य से बृद्ध वसुबन्धु और गुप्त-सम्राट् का सम्बन्ध संकेतित नहीं है, कम से कम परमार्थ के सम्बन्ध में निस्सार हो जाता है ।

**युवान-च्वाड् का साक्ष्य**—युवान-च्वाड् के अनुसार वसुबन्धु के समय श्रावस्ती-नरेश विक्रमादित्य-का शासन था जिसने हाल ही में 'भारतो' पर विजय प्राप्त करने के ५ लाख सुवर्ण-मुद्राएँ दान दी थी । उसने वसुबन्धु की अनुपस्थिति में अन्यायपूर्वक उसके गुरु मनोरथ को एक शास्त्रार्थ में पराजित धोषित करवा दिया था । इस घटना का विवरण वसुबन्धु के पास भेजकर मनोरथ मृत्यु को प्राप्त हुए । इसके कुछ समय उपरान्त ही विक्रमादित्य ने अपना साम्राज्य छो दिया और एक ऐसा व्यक्ति राजा बना जो विद्वानों का आदर करता था । वसुबन्धु ने उससे आप्रहृ करके मनोरथ के विरोधियों को शास्त्रार्थ के लिए बुलवाया जिसमें वे सब पराजित हो गए । युवान-च्वाड् द्वारा विक्रमादित्य-विषयक प्रदत्त ये तथ्य परमार्थ द्वारा प्रदत्त तथ्यों से भिन्न हैं और स्कन्दगुप्त से अधिक समुद्रगुप्त पर लागू होते हैं । उदाहरणार्थ, उसकी 'भारतो' पर विजय का उल्लेख अनायास समुद्रगुप्त का स्मरण दिलानेवाला है । इसी प्रकार उसके द्वारा सुवर्ण-मुद्राएँ दान दिये जाने का उल्लेख गुप्त-अभिलेखों के इस कथन से मिलता है कि समुद्रगुप्त ने करोड़ों सुवर्ण-मुद्राएँ दान दी थी ।<sup>१९</sup> स्कन्दगुप्त को तो इतनी विपत्तियों का सामना करना पड़ा था कि उसके शासनकाल में गुप्त-मुद्राओं का स्तर ही गिर गया ।<sup>१०</sup> युवान-च्वाड् का यह कथन भी कि 'इसके कुछ समय बाद ही विक्रमादित्य ने अपना साम्राज्य छो दिया और एक ऐसा व्यक्ति राजा बना जो विद्वानों का आदर करता था, समुद्रगुप्त की मृत्युपरान्त रामगुप्त के शासनकाल में गुप्तों की शक्ति द्वारा पराजय और बाद चन्द्रगुप्त विक्रमादित्य के राज्यारोहण से साम्य रखता है, स्कन्द-गुप्त की मृत्युपरान्त बालादित्य के राज्यारोहण के साथ नहीं ।'<sup>११</sup> यहाँ यह स्मरणीय है कि युवान-च्वाड् ने बालादित्य का, जिसका उसने अनेकत्र उल्लेख किया है, वसुबन्धु के सबंध में कहीं नाम तक नहीं लिया है ।

इस पृष्ठभूमि में विचार करने पर यह तथ्य कि, समुद्रगुप्त ने 'श्रीविक्रम' विरुद्ध भी धारण किया था, अत्यन्त महत्वपूर्ण हो जाता है और यह बात निर्विवाद लगने लगती है कि (शेषांश पृष्ठ १०० पर)

<sup>१९</sup> समुद्रगुप्त के लिए 'न्यायागतानेक-गो-हिरण्य-कोटि-प्रबन्ध'—पद का प्रयोग उसके अपने गया और नालन्दा अभिलेखों में तथा उसके उत्तराधिकारियों के अनेक अभिलेखों में हुआ है । उसके एरण अभिलेख में भी कहा गया है कि उसने सुवर्ण-दान में धनु, राघव और अन्य नरेशों को मात कर दिया था ।

<sup>१०</sup> प्रारम्भिक गुप्त-सम्राटों की मुद्राओं में शुद्ध सुवर्ण सामान्यतः ६० प्रतिशत मिलता है और स्कन्दगुप्त की मुद्राओं में ७८ प्रतिशत; देखिये—अल्तेकर, 'क्यापनेज' पृष्ठ २४१ ।

<sup>११</sup> फाउवाल्नर ने युवान-च्वाड् के इस कथन को स्कन्दगुप्त पर लागू करने के लिए मान लिया है कि उसे अपने शासन-काल के अन्त में हूणों के विरुद्ध युद्ध करना पड़ा था (फाउवाल्नर, यही, पृष्ठ ३१, पा० डि० १) परन्तु यह पूर्णतः निराधार कल्पना है । देखिये—बी० पी०, सिनहा, डिकलाइन ऑफ़ दि किंगडम ऑफ़ मगध, पृष्ठ ५६ ।

## मध्ययुगीन भारतीय समाज

### डॉ० वासुदेव उपाध्याय

भारत के प्राचीन समाज का इतिहास वैदिक युग से ही उपलब्ध होता है, परन्तु स्मृति-ग्रन्थों में सामाजिक सस्थाओं का अधिक वर्णन किया गया है। मध्ययुग का भारतीय समाज अपनी एक विषेयता रखता है जिसकी जानकारी हमें अभिलेखों से पर्याप्त रूप में होती है। स्मृतियों में वर्णित समाज की रूपरेखा का चित्रण प्रशस्तिकारों ने पूर्ण रीति से किया है। यद्यपि वह प्रासंगिक है, किन्तु सामाजिक इतिहास की उपलब्धि अभिलेखों के आधार पर (साहित्य के अतिरिक्त) समुचित रूप से हो जाती है। मध्ययुगीन भारतीय समाज का जो वर्णन प्रशस्तियों अथवा ताम्रपत्रों में निहित है, वही किसी न किसी रूप में आज भी वर्तमान है। भारत के उत्थान तथा गौरवमय जीवन का बहुत कुछ श्रेय वर्णाश्रम नामक मन्था को है। भारतीय अभिलेखों का उद्देश्य वर्णाश्रम का विवरण उपस्थित करना नहीं था, तथापि शासन अथवा दान के प्रसंग में वर्ण के नाम उल्लिखित मिलते हैं। मौर्य-युग से गुप्त-काल तक किसी वर्ण का नाम लेखों में विशेष प्रसंग को लेकर आया है। अशोक के तीमरे, चौथे तथा आठवें प्रधान शिलालेखों में यह विचार व्यक्त किया गया है कि ब्राह्मण का दर्शन तथा उन्हें दान देना श्रेयस्कर है (वाम्हण-समणान साधुदान, वाम्हण-समणान दसणे च दाने)। इसी प्रकार द्वितीय शताब्दी के क्षत्रप अभिलेख में 'ब्राह्मणेभ्य षोडश ग्रामदान' (नासिक गुहालेख) वाक्य स्पष्टतया ब्राह्मण को दानग्राहों के रूप में वर्णित करता है। महाक्षत्रप रुद्रदामन के जूनागढ़ शिलालेख में यौधेय गण को क्षत्रियों में शौर्य से उपेत माना गया है। इसी प्रकार गुहाकालीन इन्दौर के ताम्रपत्र में ब्राह्मण को दान देते समय क्षत्रियवशी दाता अचलवर्म एवं ध्रुकुण्ड सिंह के नाम उल्लिखित हैं। इस कथन का तात्पर्य यह है कि वर्णों की चर्चा लेखों में यदा कदा किसी प्रसंग में की जाती थी।

गुप्तयुग के पश्चात् बौद्धों के कारण वर्णाश्रम में शिथिलता आने लगी। इसी सस्था के आधार पर हिन्दू-समाज अवलम्बित था। सम्भवतः समाज की स्थिति बनाए रखने के निमित्त पूर्व मध्ययुग से शासकों का यह कर्त्तव्य निश्चित किया गया कि वे वर्णाश्रम-सस्था को नष्ट होने से बचावे। साहित्य के अध्ययन से ऐसे विचार का निर्देश नहीं मिलता, किन्तु मध्ययुग के अभिलेखों का परीक्षण शासकों के कार्य तथा कर्त्तव्य पर प्रकाश डालता है। वैदिक धर्मानुयायी अथवा बौद्ध धर्मावलम्बी नरेश इस सस्था को सबल बनाने एवं समाज को समुचित रूप से स्थिर रखने के निमित्त प्रयत्नशील थे। लेखों के अध्ययन से यह स्पष्ट प्रकट होता है कि शासकगण वर्णाश्रमधर्म की रक्षा करना अपना कर्त्तव्य समझते थे।

### वर्णाश्रमधर्म

सातवीं शती से लेकर बारहवीं शती तक के अभिलेखों, मुहुरों अथवा दानपत्रों में ऐसी चर्चा मिलती है जिसका स्पष्टीकरण निम्नलिखित कुछ उदाहरणों से हो जाता है। परिव्राजक नरेश के खोह (मध्यभारत का भूभाग) के ताम्रपत्र में 'वर्णाश्रमधर्मस्थापननिरतेन' का उल्लेख है (कारपस इन्कुपान



इण्डिकेरम्, ३, पृ० ११४)। हर्षवर्धन के पिता प्रभाकरवर्धन के समक्ष भी यही समस्या थी जिसका आभास बासबेरा के ताम्रपत्र में उल्लिखित वाक्य से 'वर्णाश्रमव्यवस्थापनप्रवृत्त' मिल जाता है (एपिग्राफिया इण्डिका ४, पृ० २१०)। मोक्षरिनरेश अवन्तिवर्मन के लिए इन्ही शब्दों का प्रयोग मिलता है (ए० इ० २७, पृ० ६४)। सातवीं शती के कामरूप (असम प्रदेश) के नरेश भास्करवर्मन के लेख से प्रकट होता है कि राजा वर्णाश्रम सस्था को सुव्यवस्थित रखने में दत्तचित होकर लगा रहा ('आनकोर्ण वर्णाश्रमधर्मप्रविभागाय निम्मितो'—निघानपुर ताम्रपत्र, ए० इ० १२, पृ० १७५)। उसी प्रदेश के राजा इन्द्रपाल ने इस सस्था की भयादा स्थिर रखने का प्रयत्न किया था ('सम्यक् विभक्त चतुराश्रमवर्णधर्मा'—गोहाटी ताम्रपत्र, ज० ए० सी० व १८६७, पृ० १२५)। समाज को बिघटन से बचाने के प्रश्न को मध्ययुगीन शासक पूर्ण रीति से समझते थे और उनके दुष्परिणाम का भी अनुमान लगा लिया था। यही कारण था कि बौद्धधर्मानुयायी पालवंशी नरेश वर्णाश्रम को सुव्यवस्थित रखने में प्रयत्नशील थे। वे आर्यधर्म के प्रकाश से प्रकाशित हो उठे थे। 'भयादा परिपालनैकनिरत' वाक्य का प्रयोग पाल-नरेशों के लिए किया गया था (बानगड का लेख—ए० इ० १४, पृ० ३२६)। धर्मपाल ने भी इसके महत्त्व को समझा तथा समस्त वर्णों को अपनी सीमा में रहने के लिए बाधित किया ('वर्णानाम् प्रतिष्ठापयता स्वधर्म'—इ० ए० २१, पृ० २५५)। इसी वंश के राजा विग्रहपाल तृतीय को चारों वर्णों का रक्षक कहा गया है ('चातुर्वर्ण्यसमाश्रय'—वही पृ० ६६)। सम्भवतः भारत के पूर्वी भाग में तत्रयान के प्रचुर प्रसार से शासकगण सतर्क थे और उन्हें 'वर्णाश्रमपरमोपासक' के विशेषण से विभूषित किया गया था। इससे यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि प्रजा को वर्णाश्रमधर्म पालन करने के निमित्त विवश किया जाता था। मध्ययुग में उत्तरी भारत पर बाहरी आक्रमण हो रहे थे, अतएव तत्कालीन स्मृतिकारों ने भी समाज की एकरूपता को स्थिर रखने के लिए नियम तैयार किये। उनके उल्लेखन तथा बिघटनकारी प्रवृत्तियों को रोकने का राजाओं ने प्रयत्न किया जिसका उल्लेख ऊपर किया जा चुका है।

मध्ययुग के अभिलेखों का अध्ययन एक बात को स्पष्ट कर देता है कि ब्राह्मणसमूह की विभिन्न उपजातियाँ स्थानविशेष से सम्बन्धित होने के कारण क्षेत्रीय नाम से प्रसिद्ध हुईं। पञ्चगौड ब्राह्मणों के विभिन्न नामकरण उसी आधार पर किये गये और यही कारण है कि कान्यकुब्ज, सरस्वती का भूभाग, उत्कल, मयिला तथा गौड (उत्तरी बंगाल) प्रदेशों के निवासी होने के कारण ब्राह्मण पाँच नाम से प्रसिद्ध हुए। इनके स्थानान्तरित होने पर भी प्रशास्तिकारों ने उन्हें उसी नाम से उल्लिखित किया है। गहड़वाल नरेश गोविन्दचन्द्र देव के पालिलेख में सरयूपारा अथवा सरयूपारा (उत्तर प्रदेश का उत्तर-पूर्वी भाग) नामक भूभाग का वर्णन आता है ('गोविन्दचन्द्र देवो विजयी सखारार'—ए० इ० ५, पृ० ११४) जिस भाग के ब्राह्मण सरयूपारी नाम से प्रसिद्ध हुए। यद्यपि सरयूपारी ब्राह्मण पञ्चगौड के अन्तर्गत माने जाते हैं, किन्तु इनका नामकरण पालि-अभिलेख से स्पष्ट विदित हो जाता है और इसकी सार्थकता प्रकट होती है।

मध्ययुगीन अभिलेख में मग नामक ब्राह्मणवर्ग का नामोल्लेख मिलता है। गया (बिहार प्रदेश) जिले के गोविन्दपुर प्रशस्ति में मग (शाकद्वीपी ब्राह्मण) का विस्तृत विवरण उपलब्ध होता है जिनके सूर्य के पुजारी होने की चर्चा भविष्यपुराण में मिलती है। लेकिन गोविन्दपुर का लेख मग ब्राह्मण का पूर्व सम्बन्ध शाकद्वीप से बतलाता है जिससे शाकद्वीपी नाम की सार्थकता प्रकाशित होती है—'शाकद्वीपस्य दुग्धाम्नुनिधि बल्यितो यत्र विप्रे मगाख्या।' (ए० इ०, भाग २, पृ० ३३३)।

मध्ययुग के लेखों में ब्राह्मणों के वर्गीकरण का प्रश्न अत्यन्त सरलता से सुलझाया गया है। बारहवीं शती के लेख में पाँच सौ दान लेनेवाले ब्राह्मणों के नाम मिलते हैं जिनका गोत्र भी उल्लिखित है। ('नाना गोत्रेभ्यः पचशतसंख्येभ्य ब्राह्मणेभ्यः'—चन्द्रावती दानपत्र, विक्रम सन् ११५०, ए० इ० १४, पृ० २०२-६)। चन्देलनरेश परमदि के सेमरा-अभिलेख में चालीस गोत्र के नाम आते हैं जिनमें आजकल सभी प्रचलित नहीं हैं। काश्यप तथा भारद्वाज गोत्र अधिक लोकप्रिय थे ऐसा प्रकट होता है (ए० इ० ४, पृ० ११५-७)। गोरखपुर (उत्तर-प्रदेश) जिले के कलहा ताम्रपत्र से भी ऐसी ही सूची उपलब्ध होती है (ए० इ० ७, पृष्ठ ८७)। ब्राह्मणों का दूसरा वर्गीकरण वेद की शाखा में सम्बन्धित है। ब्राह्मण जिस वैदिक शाखा का अध्ययन करता था उसीसे वह प्रसिद्ध था। मालवा के लेख, मध्यदेश के अभिलेख तथा कन्नौज-शासकों के दानपत्रों में माध्यन्दिन, छान्दोग्य, वाज-सनेय, आश्वलायन तथा कौथुम आदि शाखाध्यायी ब्राह्मणों के नाम मिलते हैं। पाल तथा सेनवर्णी प्रशस्तियों में उल्लिखित वैदिक शाखाओं के आधार पर ब्राह्मण पृथक्-पृथक् वर्णित हैं। अतएव मध्ययुगीन दानपत्रों से ब्राह्मणों की शिक्षा, कार्य तथा उपजातियों के सम्बन्ध में पर्याप्त ज्ञान हो जाता है।

इस युग की प्रधान घटनाओं में ब्राह्मणों के देशान्तर-गमन को प्रमुख स्थान दिया जा सकता है। मध्यदेश यानी कान्यकुब्ज के भाग से शासकों के निमज्जन पर अथवा आर्थिक संकट के कारण ब्राह्मण बगल, मालवा तथा मध्यभारत में निवास करने लगे। 'मध्यदेशविनिर्गताय' वाक्य से हम घटना को व्यक्त किया गया है (ए० इ० भाग ४, १०, ११, १२, १४, १५ आदि)। यही कारण है कि कान्यकुब्ज ब्राह्मण उत्तरी भारत में फैले और वर्तमान समय तक उनके वंशज विभिन्न भागों में निवास कर रहे हैं।

सातवीं शती के पश्चात् प्रशस्तियों में राजपुत्रों का वर्णन आता है जो राजनैतिक परिस्थिति के कारण समाज में अग्रणी हो गए थे। ये प्राचीन क्षत्रियों के वंशज थे तथा अधिक सख्या में एव लम्बी अवधि तक शासक बने रहने के कारण मालवा के समीप का भाग राजपूताना के नाम से विख्यात हुआ। इनकी वीरता और कौशल का विस्तृत विवरण अभिलेखों में पाया जाता है। आजकल की तरह 'राजपट्ट' या 'श्रीपट्ट' (एक प्रकार का तमगा) नामक प्रशसा-पत्र दिए जाते थे (राजपट्ट उपाजिता श्रीमद् कमलपालेन बुद्ध्या—कमौली दानपत्र, १२वीं शती, ए० इ० ४, पृष्ठ १३१) तथा युद्ध में मृत्यु हो जाने पर उस वीर सैनिक के वंशज को वृत्ति (मृत्युक-वृत्ति) भी दी जाती थी (मृत्युक-वृत्ती प्रदत्त इति—ए० इ० भा० १६, पृष्ठ २७५)।

### मध्ययुग की आर्थिक स्थिति

दान के प्रसंग में प्रशस्तिकारों ने आर्थिक विवरण भी उपस्थित किया है। मंदिर-निर्माण तथा प्रतिमा-पूजन के निमित्त धन की आवश्यकता को ध्यान में रखकर विभिन्न वणिक् वर्गों का उल्लेख किया गया है। हाट या मेले के अवसर पर एकत्रित कर (टैक्स) पूजार्निमित्त दान में दे दिया जाता था। उसी प्रसंग में अनेक श्रेणियों (वर्णिकों की सामूहिक संस्था) के कर्तव्य का वर्णन किया गया है (ए० इ० ११, पृष्ठ ६०)। वैश्य-समाज के स्थानीय व्यवसाय, सार्ववाह की किया, सामुद्रिक व्यापार तथा विभिन्न कारोबार का विवरण उस प्रसंग की आवश्यकता बर्णा थी। यही कारण है कि वणिक् वर्ग के कार्यों, कर-दान तथा धार्मिक कृत्य का विवेचन हमें लेखों से मिल जाता है (ए० इ० १, ३, ४, २१ आदि)।

मध्ययुग के समाज में कायस्थ नामक एक जातिसमूह की चर्चा मिलती है जो प्रशस्तियों के लेखक के रूप में शासन से सम्बन्धित थे। क्योंकि प्रशस्तियों में 'कायस्थ वंश', 'कायस्थ जानीव' अथवा 'धर्मलेखी' शब्दों का प्रयोग मिलता है, अतएव जाति के रूप में कायस्थ की स्थिति प्रमाणित हो जाती है (ए० इ० १, ४, ११, १५, १६ आदि)। उनके सम्बन्ध में सुन्दर अक्षर तथा ललित वग से दानपत्र लिखने की चर्चा की गई है—लिखिता स्त्रियरा अक्षरा (ए० इ० १, पृष्ठ १२६) एवं स्फुटललितनिवेशैरक्षरैस्ताम्रपट्टम् (ए० इ० भा० १६, पृष्ठ १४)। चन्देल तथा चेदि वंश के लेखी में गौड-कायस्थ का उल्लेख है जो सुन्दर लिखने के लिए विख्यात थे। वे गौड देश (उत्तरी-बंगाल) से निमज्जन पाकर आते रहे। आज भी उन्हीं के वंशज गौड अथवा करण-कायस्थ हिन्दू-समाज में प्रतिष्ठित हैं। इसके अतिरिक्त पचम वर्ण अत्यन्त (चाण्डाल) तथा कुछ आदिम निवासी धीरू, भिल्ल, सबर तथा पुलिन्द के नाम अभिलेखों में यत्र-तत्र उल्लिखित हैं। तात्पर्य यह है कि मध्ययुग की जातियों का स्वरूप, उपजातियों का विभेद तथा कार्यशैली आज भी हमें स्पष्टतया विदिन हो जाती है।

मध्ययुगीन लेख प्रधानतया दान-पत्र के रूप में अंकित किये गये थे, अन उन्हीं प्रमग में समाज के विभिन्न पहलू पर आकस्मिक चर्चा मिलती है। स्मृतियों में काल, देश एवं पात्र का विवेचन दान के लिए परमावश्यक समझा गया है, इस कारण दानपत्र में पात्र-सम्बन्धी विचार अधिकतर मिलता है। दानप्राप्ति ब्राह्मण की योग्यता, शिक्षा-दीक्षा आदि पर विचार करते समय वैदिक तथा वेदाङ्ग शिक्षा का विवेचन किया गया है। अतएव प्रारम्भिक रूप से चारों आश्रमों के निर्दिष्ट कार्यों का भी वर्णन है। ब्रह्मचारी तथा यति-समाज शिक्षा माँगकर जीवित रहते थे, गृहस्थ दान देकर तथा राजा युवराज को राज्य समर्पित कर निजी कर्तव्यों का पालन करते रहे। अन्तिम दो आश्रमों का अत्यन्त सुन्दर वर्णन अभिलेखों में मिलता है। स्वर्ण-प्राप्ति के लिए राजा राज्य त्यागकर पुण्यक्षेत्र में निवास करता था तथा अनशन या नदी में प्रवेश कर भौतिक शरीर का अन्त कर देता (अन्ते चानशन कृत्वा स्वर्गलोक समागत—ए० इ० १३, पृष्ठ २६२, अम्भसीव करीवान्नी मग्न स पुण्यपूजित—का० इ० ३, पृष्ठ ४२)। आश्चर्य की बात है कि सन्यासी (कौपिनधारी) मध्ययुग में मदिरों के प्रबन्धक भी हो गए थे। वही कारण है कि वर्तमान समय में भी मठाधीश उन्हीं वंशजों में रहकर सन्यासी का जीवन व्यतीत करते दृष्टिगोचर होते हैं।

### संस्कार

जहाँ तक सामाजिक संस्कारों का प्रश्न है, दानपत्र मौन है। लेकिन गहड़वाल लेखों में जातवर्म तथा नामकरण संस्कार सम्पन्न करने समय जयचन्द्र ने दान दिया था (ए० इ० ४, पृ० १२०-६), ऐसा उल्लेख आया है। इसी प्रकार कलचुरि राजा कर्णदेव द्वारा पिता का वार्षिक श्राद्ध (साम्बत्सरिक पार्वणि श्राद्धे) करने का वर्णन लेखों में मिलता है। पुराने समय से ही राजघरानों में बहु-पत्नी व्रत की प्रणाली प्रचलित थी। शासक एकसाथ कई स्त्रियों से विवाह कर लेता था। मध्ययुग में यह परिपाटी अभियन हो सकी और यहाँ तक कि चेदिनरेश गागेयदेव ने डेढ़ सौ स्त्रियों से विवाह किया था (सार्वभोजेन गृहिणी—ए० इ० १२, पृष्ठ २०६)। दो-चार पत्नियों की कथा सामान्य थी।

### स्त्रियों की वंश

प्रशस्तिकारों ने राजमहिषी अथवा सामान्य स्त्रियों के बाल, व्यवहार, रहन-सहन आदि का भी

विवरण यदा-कदा उपस्थित किया है। प्रतिहारनरेश महेन्द्रपाल की पहेवा-प्रशस्ति में व्यङ्ग्य रूप से कहा गया है कि राजा के सामंतों द्वारा शत्रुओं की पत्नियों के केश सीधे कर दिए गए हैं। अर्थात् विधवा होने में केश-ग्रथि तथा शृंगार का अभाव है (ए० इ० १, पृष्ठ २४६)। इसी प्रकार चन्देल-लेख में वर्णन है कि राजा ने शत्रु-वाराङ्गनाओं को सिन्दूररहित कर दिया था तथा अजन के प्रयोग से उन्हें विमुख कर दिया (वही, पृष्ठ १२६)।

### भोजन और पेय

इन प्रसंग में यह कहना अप्रासंगिक न होगा कि राजदरबार में किसी घटना का उल्लेख करने समय भोजन तथा पेय का सन्दर्भ मिलता है। राजघराने में मधुपान साधारण सी बात थी। 'सम्यक् बहुधृतदधिभि व्यञ्जनै युक्तमन्नम्' का वाक्य देवपाल के नालन्दा ताम्रपत्र में प्रयुक्त है (ए० इ० २०, पृष्ठ ४६)। देवता को नैवेद्य अर्पित करते समय गोधूम, घृत, मूँग आदि वस्तुओं का प्रयोग करने थे। साधारण जनता के लिए रसवती (माछी) पेय समझा जाता था (ए० इ० २१, पृष्ठ ६६ भा० ६८)। मद्य तैयार करने के लिए कल्लपाल नामक व्यक्ति का वर्णन है। इस प्रकार अभिलेखों में सामाजिक बातों की चर्चा की जाती थी।

### स्वर्ग-संघ का प्रभाव

समाज की उत्पत्ति में अन्धविश्वास और कल्पित कथाएँ बाधक समझी जाती हैं, परन्तु स्यात् ऐसा कोई युग न था जिसमें जनता इनसे मुक्त हो। मध्ययुग में मन्त्र-तत्व का प्रभाव बढ रहा था। बौद्धों के मन्त्रयान ने पूर्वी-भारत में घर बना लिया था। स्वर्ग की कामना से ही शासक दान-पुण्य करने थे, नाकि उसके द्वारा समार का बन्धन नष्ट हो जाय (इ० हि० क्वा० भा० ८, पृष्ठ ३१२ ए० इ० ३, ११, पृष्ठ २६६, भा० १८, पृष्ठ ६६)। स्वर्ग की कामना तथा नरक के भय से राजाओं द्वारा दान की प्रतिष्ठा मानी जाती थी (धर्मश्लोका, ए० इ० १२, पृष्ठ २४)। मध्ययुगीन दान के कालविषयक वार्त्ता में ग्रहण को प्रमुख स्थान प्राप्त था जिससे राहु द्वारा सूर्य या चन्द्रमा पर आक्रमण की कल्पित कथा का प्रसार प्रकट होता है (राहुग्रस्ते दिवाकरो—ए० इ० ४, ११)। यह विश्वास धार्मिक जनता में आज भी उसी तरह प्रचलित है। भूतप्रेत तथा पितृ-तर्पण में विश्वास आज की तरह मध्ययुग में भी था जिसका वर्णन लेखों में आता है (ए० इ० ४, कमोली दानपत्र)।

ऐसे बातवचन तथा राजनैतिक विषय परिस्थिति में रहकर भी शासक गण आदर्श मार्ग का पालन करते थे। यद्यपि पुरातत्व विषयक अन्य सामग्रियों के आधार पर लोगों में कामुकता की भावना का प्राबल्य दिखलाई पड़ती है, परन्तु विभिन्न लेखों में 'निजवनितापरितुष्टे' या 'परदार-निवृत्तचित्तवृत्ते' वाक्यों का प्रयोग राजाओं के लिए किया गया है (ए० इ० १३, पृष्ठ २६२)। पाल-प्रशस्ति में धर्मपाल तथा वाकपाल का जीवन तुलना में राम-लक्ष्मण के सदृश वर्णित है (ए० इ० १५, पृष्ठ २६३)। राजा-प्रजा सभी धार्मिक विचार में मग्न रहकर दान से पुण्यलाभ एवं स्वर्ग-प्राप्ति की कामना करते रहे। वैदिक यज्ञ के स्थान पर पौराणिक देवताओं की पूजा ने जनता के हृदय में स्थान बना लिया था। सभी बातों पर विचारकर यह कहना सर्वथा उचित होगा कि आज का हिन्दू-समाज मध्ययुगीन समाज का प्रतिबिम्ब है।

## महायान बौद्धधर्म की उत्पत्ति और विकास

डॉ० लालमणि जोशी

### हीनयान और महायान

तथागतश्रेष्ठ, मुनीन्द्र, गौतम बुद्ध की देशना बौद्धधर्म के ऐतिहासिक विभागद्वय—‘हीनयान’ और ‘महायान’—अति प्राचीन काल से भारत एवं भारतेतर एशियाई बौद्ध-साहित्य में सुविख्यात हैं। ‘हीनयान’ को कतिपय आधुनिक लेखकों ने ‘प्राचीन बौद्धधर्म’, ‘पालि बौद्ध धर्म’ एवं ‘दक्षिणी बौद्ध-धर्म’ तथा ‘महायान’ को ‘नवीन विकसित बौद्धधर्म’, ‘संस्कृत बौद्धधर्म’ तथा ‘उत्तरी बौद्धधर्म’ आदि नामों से सम्बोधित किया है। इस प्रकार के काल-क्रम, भाषा-विषयक अथवा भौगोलिक नामकरणों के पर्याप्त आधार नहीं हैं। इसके विपरीत अनेक ऐतिहासिक युक्तियाँ उपस्थित की जा सकती हैं। उदाहरणार्थ, अनेक बौद्ध-सम्प्रदायों, यथा सर्वास्तिवाद का साहित्य संस्कृत में है, परन्तु वे महामानी न होकर ‘हीनयान’ के अन्तर्गत आते हैं। लका (जो एशिया के सुदूर दक्षिण में है) में भी महायान बौद्धधर्म का प्रभाव और प्रचलन एक ऐतिहासिक तथ्य है। ‘महायान’ की अनेक मूलभूत बातें ‘हीनयान’ अथवा ‘पालि-बौद्धधर्म’ (तथाकथित ‘प्राचीन बौद्धधर्म’) में विद्यमान हैं जिन्हें ‘नवीन’ कहना निश्चित नहीं है।

बौद्धधर्म के विकास में दो ‘साम्प्रदायिक’ विभागों को इंगित करनेवाले ‘हीनयान’ और ‘महायान’ शब्दों की उत्पत्ति कब और कैसे हुई, यह गवेषणीय विषय है। बौद्धधर्म के प्राचीनतम वाङ्मय, पालि त्रिपिटक में ये शब्द अविदित हैं। आध्यात्मिक प्रगति का साधन होने के कारण धर्म की कल्पना ‘यान’ के रूप में की गयी है। ‘यान’ से अर्थ ‘पथ’ अथवा ‘मार्ग’ से है। उपनिषदों में ‘देवयान’, ‘देवपथ’, ‘ब्रह्मपथ’ आदि शब्दों का प्रयोग हुआ है।<sup>1</sup> सुत्तिपात में भी ‘देवयान’ शब्द का प्रयोग ‘पथ’ अथवा ‘मार्ग’ के लिए हुआ है।<sup>2</sup> चीनी सयुक्तागम में अष्टाङ्गमार्ग को ‘सद्धर्म-विनययान’ तथा ‘देवयान’ की सझाएँ दी गयी हैं।<sup>3</sup> स्पष्ट है कि ‘हीनयान’ और ‘महायान’ शब्दों का अर्थ क्रमशः ‘लघुतर मार्ग’ और ‘बृहत्तर मार्ग’ से है।

‘हीनयान’ और ‘महायान’ शब्दों का प्रयोग सर्वप्रथम महायानसूत्रों में हुआ है। इन शब्दों की शास्त्रीय और तुलनात्मक व्याख्या हमें अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता, सद्धर्मपुण्डरीकसूत्र, लङ्कावतारसूत्र आदि के अतिरिक्त आचार्य नागार्जुन, असङ्ग आदि के ग्रन्थों में देखने को मिलती है। इनके अनुसार ‘महायान’ से तात्पर्य प्रशस्त, बृहत्, गम्भीर, उत्तम, उच्चतम और वास्तविक आध्यात्मिक मार्ग से है। ‘हीनयान’ का अर्थ तुच्छ, लघु, सकृत्त, निम्नतर तथा प्रारम्भिक धार्मिक पथ से है। यदि

<sup>1</sup> छान्दोग्यो० उप० ४।१५।६।

<sup>2</sup> जुह्वक निकाय, भाग १, नालम्बा देवनागरी पालि ग्रन्थमाला में भिक्षु जगदीश काश्यप द्वारा सम्पादित, पृष्ठ २५६। प्रस्तुत लेख में त्रिपिटक का यही संस्करण काम में लाया गया है।

<sup>3</sup> भी आर० किमुर का ‘ए हिस्टोरिकल स्टडी ऑफ बि टर्म्स हीनयान एण्ड महायान’ शीर्षक का लेख, कलकत्ता विश्वविद्यालय द्वारा जर्मल ऑफ बि डिपार्टमेंट ऑफ लेटर्स, भाग १२, १९२५ में प्रकाशित, पृष्ठ १२१।

हीनयान बूद्ध के समान है, तो महायान उस बूद्ध का नवनीत है; पहला साधारण योग्यता के लोगों को अनुसरणीय है, परन्तु दूसरा विकसित बुद्धि और गम्भीर चिन्तनशक्ति युक्त व्यक्तियों के लिए है। इसमें सन्देह नहीं कि इस प्रकार का अर्थ रखनेवाले इन शब्दों के जन्मदाता महायानी थे, न कि हीनयानी।

**श्रावकयान, प्रत्येकबुद्धयान तथा बोधिसत्त्वयान**

हीनयान और महायान के अतिरिक्त प्रारम्भिक महायान साहित्य में हम 'श्रावकयान', 'प्रत्येकबुद्धयान' और 'बोधिसत्त्वयान' का यत्र-तत्र उल्लेख पाते हैं। 'श्रावकयान' का अर्थ है श्रोताओं अथवा शिष्यों का मार्ग, 'प्रत्येकबुद्धयान' व्यक्तिगत या व्यक्तिवादी बुद्धों का पथ है—ऐसे बुद्धों का मार्ग जो स्वयं अपने आप और अपने ही कल्याण के लिए बोधि प्राप्त करते हैं। 'बोधिसत्त्वयान' भावी बुद्धों का, बोधिसत्त्वों का मार्ग है, बुद्धत्व प्राप्ति की इच्छा से पारमिताओं का अभ्यास करने-वालों का मार्ग बोधिसत्त्वयान कहलाता है। श्रावकयान और प्रत्येकबुद्धयान दोनों ही हीनयान के अन्तर्गत हैं।<sup>१</sup> श्रावकयान को अर्हत्यान भी कहते हैं—इस मार्ग के पथिक अर्हत् पद के लिए चेष्टा करने हैं। श्रावकयान तथा प्रत्येकबुद्धयान का लक्ष्य बोधि अथवा निर्वाण प्राप्त करना है। श्रावकगण सद्धर्म की शिक्षा बुद्ध ने अथवा बुद्ध के शिष्यों से प्राप्त करते हैं, वे सद्धर्म का प्रचार करके दूसरों को उन्मत्त दीक्षित करते हैं। परन्तु प्रत्येक बुद्ध<sup>२</sup> ऐसा नहीं करते, वे न शिष्य होते हैं और न आचार्य, वे स्वयं के प्रयत्नों से स्वयं अपने लिए निर्वाण प्राप्त करते हैं। बोधिसत्त्वयान वस्तुतः महायान है, इसे 'बुद्धयान', 'एकयान' तथा 'पारमितायान' आदि नामों से संबोधित किया जाता है। इस मार्ग के पथिक बोधिसत्त्वचर्या का अनुसरण करने हैं, उनका ध्येय प्राणियों के कल्याण के लिए असत्त्व जन्मान्तरो तक पारमिताओं यथा शील, दान, क्षान्ति, वीर्य, ध्यान, प्रज्ञा आदि के अभ्यास द्वारा बुद्ध-भूमि प्राप्त करना है। बोधिसत्त्व कौन है? जिसने प्राणियों के सुख और हित के लिए बुद्ध होने की प्रतिज्ञा कर ली है और उस प्रतिज्ञा को पूरा करने के लिए जो सतत प्रयत्नशील है वह बोधिसत्त्व है। दूसरे शब्दों में, जैसा कि भाष्यकार ने लिखा है 'तत्र बोधि अभिप्रायोऽप्येति बोधिसत्त्व'।<sup>३</sup> बोधि अथवा निर्वाण पर अभिप्राय निश्चित करनेवाले इन सत्त्वों को बोधिचित्तोत्पाद<sup>४</sup> करना पड़ता है और बोधिसत्त्वचर्या<sup>५</sup> अपनानी पड़ती है। प्रज्ञा और करुणा बोधिचित्त के दो आवश्यक अंग हैं। प्रज्ञा द्वारा साधक ससार के निःस्वभाव और प्राणियों के दुःखों का ज्ञान प्राप्त करता है। प्रज्ञा 'शून्यता' का नामान्तर है<sup>६</sup>, यह ज्ञान की पराकाष्ठा का स्रोतक है, शून्यता वस्तुओं के वास्तविक स्वभाव का सम्यक् ज्ञान है, यह लोकोत्तर और अतीन्द्रिय ज्ञान है; यही परमार्थसत्य का बोधक है। करुणा से ओत-प्रोत हृदय होने के कारण साधुगण जीवों को ससाररूपी दुःखसमुद्र से पार

<sup>१</sup> प्रोफेसर लुई ड ला वालो पुत्सुं का 'महायान' शीर्षक का लेख इन्साइक्लोपीडिया ऑफ रिलीजन एण्ड एथिक्स वॉल्यूम ८ में।

<sup>२</sup> प्रत्येक बुद्धों पर देखिए—डॉ० जी० पी० मल्लेस्केर रजित 'डिविशनरी ऑफ पालि प्रापर नेम्स', जिल्ड २, पृष्ठ २४-२५, २६४-२६५।

<sup>३</sup> बोधिचर्यावतारपञ्जिका, डॉ० प० ल० बेंच द्वारा संपादित, पृष्ठ २००।

<sup>४</sup> बसुबन्धु कृत बोधिचित्तोत्पादसूत्रशास्त्र, विषयचारासी एनस्, भाग २ में भवन्त शान्ति भिक्षु शास्त्री द्वारा सम्पादित व अनुवित।

<sup>५</sup> बोधिसत्त्वभूमि, प्रोफेसर जमरई बोगिहुरा द्वारा संपादित।

<sup>६</sup> बोधिचर्यावतार, डॉ० प० ल० बेंच द्वारा संपादित, ६ अं परिच्छेद।

निर्वाणनगरी तक ले जाने का निश्चय और प्रयत्न करते हैं।<sup>10</sup> यही 'सर्व' है, यही बोधिचित्त का उत्पादन है, यही महायान का उद्देश्य है।

सभी प्राणियों में तथागतताडकुर है, सभी जीव सम्यक् सम्बुद्ध हो सकते हैं। अतएव सभी प्राणियों को निर्वाण दिलाने में समर्थ मार्ग—महायान अथवा बोधिसत्त्वयान—वस्तुतः महान् और श्रेष्ठ यान है। यही एकमात्र यान है, दूसरा कोई यान नहीं है। 'एक हि यान द्वितीय न विद्यते।'<sup>11</sup>

### महायान बौद्धधर्म के अभ्युदय की शास्त्रीय परम्परा

महायान सूत्रों, शास्त्रों, परवर्ती बौद्ध तान्त्रिक ग्रन्थों एवं चीनी तथा तिब्बती बौद्ध-साहित्यों में महायान के उद्भव, प्राचीनता एवं प्रामाणिकता के बारे में जो परम्परा गुरुभिः है वह इस प्रकार है। भगवान् बुद्ध ने प्रारम्भ के निकट मृगदाय में प्रथमधर्मचक्रप्रवर्तन द्वारा हीनयान की देशना की थी। इस प्रथम उपदेश में शाक्यमुनि ने श्रावकोपयोगी धर्म का प्रचार किया था। परन्तु निर्वाण-प्राप्ति के १६वें वर्ष में उन्होंने राजगृह के निकट गृध्रकूट पर्वत-शिखर पर बोधिसत्त्वों की विशाल सभा में महायान का उपदेश दिया था। अतएव महायान बौद्धधर्म भी उतना ही प्राचीन है जितना स्वयं बुद्ध। इसके सूत्र बुद्ध-प्रोक्त है। प्रत्येक महायान सूत्र 'एव मया श्रुतम्। एकस्मिन् समये भगवान् राजगृहे विहरति स्म गृध्रकूटपर्वते' इस वाक्य से प्रारम्भ होता है, महायान का साहित्य उतना ही प्रामाणिक माना जाता चाहिये जितना कि पालि लिपिटक। आचार्य नागार्जुन के अनुसार बुद्ध ने दो प्रकार के उपदेश दिये थे—'व्यक्त' उपदेश और 'गुह्य' उपदेश। व्यक्त-उपदेश अर्हन्तों से सम्बन्धित, हीनयानविषयक थे; परन्तु गुह्य-उपदेश बोधिसत्त्वों से सम्बन्धित, महायानविषयक थे।<sup>12</sup> सद्धर्मपुण्डरीकसूत्र, अमिताय्यसूत्र तथा सेकोद्देशटीका प्रभृति ग्रन्थों में बुद्ध द्वारा गृध्रकूट पर्वत में द्वितीय धर्मचक्रप्रवर्तन की परम्परा का उल्लेख मिलता है।<sup>13</sup> परम श्रद्धालु बौद्ध पंडित और पणिनायक युवान-च्वाङ भी इस शास्त्रीय परम्परा का उल्लेख करते हुए लिखते हैं कि 'तथागत ने सद्धर्म के विकसित स्वरूप की देशना गृध्रकूट शिखर पर की थी।'<sup>14</sup> तिब्बती बौद्ध विद्वान् बु-दोन अपने 'छोय-जुङ्ग' में इस किंवदन्ती का उल्लेख करते हैं।<sup>15</sup> आचार्य मैतेयनाथ तथा असङ्ग की दृष्टि में हीनयान और महायान का अभ्युदय साथ-साथ हुआ था।<sup>16</sup> ई-चिङ ने भी दोनों यानों को समान रूप से उत्तम, प्रामाणिक एवं बुद्ध-वचनानुसार माना है।<sup>17</sup>

<sup>10</sup> भावनाक्रम (प्रथम), प्रोफेसर ज्युसिप लुची द्वारा माइजर बुडिस्ट टेक्स्ट्स, भाग २ में संपादित।

<sup>11</sup> सद्धर्मपुण्डरीकसूत्र, डॉ० प० ल० वैद्य द्वारा संपादित, पृष्ठ ३१।

<sup>12</sup> श्री किमुर, पूर्वोत्तिखित ग्रन्थ, पृष्ठ ५७।

<sup>13</sup> सद्धर्मपुण्डरीकसूत्र, डॉ० नलिनाक्ष वत्त द्वारा संपादित, पृष्ठ ४४-४५;

सेकोद्देशटीका, डॉ० एम. ई. कारेली द्वारा संपादित, पृष्ठ ४।

<sup>14</sup> बुडिस्ट रिकार्ड्स ऑफ बि वेस्टर्न वर्ल्ड, साम्युल बील द्वारा अनूदित, पृष्ठ ३७१-३७२ (कलकत्ता से प्रकाशित)।

<sup>15</sup> हिस्ट्री ऑफ बुडिज्म, डॉ० ई० ऑबरमिलर द्वारा अनूदित, भाग २, पृष्ठ ४६-५२।

<sup>16</sup> महायान सूत्रालङ्कार, डॉ० सिल्वी लेबी द्वारा संपादित, १।७।

<sup>17</sup> ए रिकार्ड ऑफ बि बुडिस्ट रिजिजन एज प्रेजिस्ट इन इण्डिया एण्ड मलय आर्किपिलेगो, डॉ० जे० तकाकुबु द्वारा अनूदित, पृष्ठ १५।

यद्यपि उपर्युक्त 'शास्त्रीय परम्परा' महायानी दृष्टिकोण से पर्याप्त बलवती है, तथापि इसे ऐतिहासिक दृष्टि से पूर्णरूपेण सत्य मानना निश्चिन्त नहीं है। प्राचीनतम बौद्ध साहित्य, पालि त्रिपिटक में इस प्रकार की घटना का कोई आभास नहीं मिलता। बुद्ध के जीवन के इतिहास में महायान के लिए आयोजित द्वितीय धर्मचक्रप्रवर्तन की ऐतिहासिक पुष्टि के लिए कोई निर्विवाद प्रमाण नहीं है। परवर्ती बौद्ध-साहित्य में महायान सूत्रों की प्रामाणिकता पर सन्देह की झलक मिलती है।<sup>१८</sup> ऐसे महायान सूत्र जो ई० सन् की पहली या दूसरी शताब्दी में रचे गये हैं वे बुद्ध-प्रोक्त नहीं हो सकते। इसी प्रकार बौद्ध तन्त्र, यथा गुह्य समाजतन्त्र, हेयष्यतन्त्र आदि भी बुद्ध-प्रोक्त नहीं कहे जा सकते। यह सच है कि 'सूत्र' (तिब्बती भाषा में '(म) दो') तथा 'तन्त्र' (तिब्बतीभाषा में 'ग्युंद') दोनों ही श्रेणी के ग्रन्थ अपने को बुद्ध-प्रोक्त कहते हैं। इस प्रसंग में मुविख्यात महायानी कथन 'यत्किञ्चिन्मैत्रेय मुमाषितं सर्वं तद्बुद्धमाषितम्'<sup>१९</sup> ध्यान देने योग्य है। असङ्ग द्वारा 'मैत्रेय' से 'रहस्यवादी' बौद्ध धर्म (गुह्य-धर्म) विषयक उपदेश प्राप्त करने की परम्परा चीनी और तिब्बती बौद्ध-साहित्य में सुविदिन है।<sup>२०</sup> अपने सूत्रों और सिद्धान्तों को प्रामाणिक बनाने की चेष्टा में महायानियों ने उपर्युक्त परम्परा की सृष्टि की होगी। शाक्यमुनि बुद्ध ने अपने आध्यात्मिक अनुभव को 'गुह्य' एवं 'व्यक्त' अथवा 'महायान' और 'हीनयान' नामक दो श्रेणियों में विभाजित करके दो भिन्न-भिन्न अवसरों पर उनका प्रकाशन किया था, यह बात महायान के पक्ष में है और इस पर विश्वास करनेवाले श्री आर० किमुर के समान अन्य विद्वान् भी हैं।  
आचार्य नागार्जुन और महायान की उत्पत्ति

भारत, नेपाल, तिब्बत तथा चीन में विद्यमान कतिपय महायान ग्रन्थों से ज्ञात होता है कि महायान बौद्धधर्म के अम्युदय और प्रारम्भिक विकास में आचार्य नागार्जुन की कृतियों का बहुत अधिक प्रभाव पड़ा था। लङ्कावतारसूत्र में घोषणा की गयी है कि तथागत के महापरिनिर्वाण के चार सौ वर्षों के पश्चात् आचार्य नागार्जुन द्वारा महायान का प्रकाशन होगा।<sup>२१</sup> आर्यमञ्जुश्रीमूलकल्प नामक वैपुल्य-सूत्र में भी यह महत्त्वपूर्ण उल्लेख पाया जाता है।<sup>२२</sup> कश्मीरी इतिहासकार कल्हण भी नागार्जुन द्वारा बोधिसत्त्वों की सुरक्षा और संवृद्धि का उल्लेख करते हैं।<sup>२३</sup> तिब्बती इतिहासकार गो-लोत्सावा जोङ्गनुपल भी अपने 'देवचर दोन पो' में नागार्जुन को बुद्ध के परिनिर्वाण के चार सौ वर्षों बाद रखते हैं।<sup>२४</sup> महायान के विकास में नागार्जुन के विशिष्ट और अद्वितीय प्रयत्नों का विशद उल्लेख सुम-पा-कनपो तथा तारानाथ के ग्रन्थों में भी देखा जा सकता है।<sup>२५</sup> अधिकांश आधुनिक लेखकों

<sup>१८</sup> उदाहरणार्थ, बोधिचर्यावतार, ६।४२-४६।

<sup>१९</sup> शिशासमुच्चय, डॉ० ए० ल० ब्रैड द्वारा संपादित, पृष्ठ १२।

<sup>२०</sup> टॉमस बाटर्स, ऑन युवान-ज्वाइस ट्रेवेल्स इन इण्डिया, विल्ली से १६६१ में प्रकाशित, भाग १, पृष्ठ ३५४-३५७; जी० एन० रोरिक, दि ब्लू एनल्स, भाग १, पृष्ठ २३३ तथा पावटिप्पणी।

<sup>२१</sup> लङ्कावतारसूत्र, डॉ० नागियाँ द्वारा संपादित, पृष्ठ २८६।

<sup>२२</sup> मञ्जुश्रीमूलकल्पसूत्र, पंडित टी० गणपति शास्त्री द्वारा संपादित, पृष्ठ ६१६।

<sup>२३</sup> राजतरंगिणी, डॉ० एम० ए० स्ट्राइन द्वारा संपादित, १.१६६-१७३।

<sup>२४</sup> दि ब्लू एनल्स, भाग १, पृष्ठ ३४।

<sup>२५</sup> मिस्टिक ट्रेल्स ऑफ लामा तारानाथ, बी० एम० इस द्वारा अनूदित, पृष्ठ ६-१०; इण्डियन हिस्टोरिकल क्वार्टर्ली १६५४, पृष्ठ ६३-६४।



ने नागार्जुन को दूसरी शताब्दी ई० में रखा है और महायान के अभ्युदय से उनका अनन्य सम्बन्ध माना है। तिब्बती तथा चीनी परम्पराओं में आचार्य नागार्जुन के विषय में अत्यधिक गड़बड़ सूचनाएँ पायी जाती हैं। तिब्बती ग्रन्थों में, महायानी, माध्यमिक विचारक, सातवाहनयुगीन नागार्जुन और परवर्तीकाल के तान्त्रिक सिद्ध, सरह के शिष्य, ८४ सिद्धों में १६वें, रसायनशास्त्र के कुशल पंडित नागार्जुन के बीच कोई अन्तर व भिन्नता न समझने की भूल हुई है। इस धार्मिक सूचना को और भी शक्तिशाली बनाने की चेष्टा में तिब्बती व चीनी लेखकों ने नागार्जुन को छ या सात सौ वर्षों की दीर्घायु भी प्रदान की है। इसमें सन्देह नहीं कि नागार्जुन नाम के एक से अधिक व्यक्ति प्राचीन भारत में हुए हैं।

### महायान के जूल ओत

शाक्यमुनि बुद्ध की शिक्षाओं में अनेक बातें महायान के बीजरूप में सुरक्षित प्रतीत होती हैं। महायान तथाकथित हीनयान के गर्भ से उद्दिन होता है और महायान सूत्रों व शास्त्रों में प्रतिपादित सिद्धान्त-निकायों में सुरक्षित सुत्रों की उपज है। पालि त्रिपिटक में यत्न-तत्न उल्लिखित बुद्ध का स्वरूप, उनका विलक्षण व अनिवार्यनीय व्यक्तित्व, उनकी अपरिमित शक्ति, लोकोत्तरता, महाकरुणा, 'बुद्ध' तथा 'धर्म' का तादात्म्य प्रभृति कितनी ही बातें 'महायानी बुद्ध' की यादें दिलाती हैं। एक स्थान पर भगवान् कहते हैं—'यो म पस्सति सो धम्म पस्सति'।<sup>१६</sup> दूसरे स्थल पर तथागत कहते हैं—'मं देव नहीं हैं, गन्धर्व नहीं हैं, यक्ष नहीं हैं, मनुष्य भी नहीं हैं। मैं बुद्ध हूँ'।<sup>१७</sup> यह स्मरणीय है कि भगवत्, अर्हत्, तथागत, मुगत और सम्यक्सम्बुद्ध आदि सत्ताओं में सर्वाधिक होने-वाले बुद्ध स्वयं घोषित करते हैं कि 'मैं मनुष्य नहीं हूँ'। पालि त्रिपिटक में भी बुद्ध अलौकिक ही नहीं, अपितु लोकोत्तर भी हैं। अन्यत्र बुद्ध कहते हैं कि "ससार में उत्पन्न होकर, ससार में वृद्धि को प्राप्तकर, मैं संसार से ऊपर उठ चुका हूँ, जिस प्रकार पुण्डरीक ( जल में विसर्जित होकर भी ) जल से लिप्त नहीं होता, उसी प्रकार मैं समाग से लिप्त नहीं होता।"<sup>१८</sup> एक बार एक व्यक्ति ने तथागत की जाति, स्थिति, गोत्र आदि जानने की इच्छा प्रकट की थी। उसे उत्तर मिला—'न मैं ब्राह्मण हूँ, न राजपुत्र, न व्यापारी, मैं 'कुछ' भी नहीं हूँ, अकिञ्चन, गृहत्यागी, अहंभावविहीन, निःस्पृह साधु की भाँति लोक में विचरण करता हूँ। मेरे गोत्र आदि विषयक प्रश्न पूछना अनुचित है।'<sup>१९</sup> आनन्द से एक बार बुद्ध ने कहा था—'यदि चाहे तो तथागत कल्पान्त तक जीवित रह सकता है।'<sup>२०</sup> बुद्ध के समकालीन व्यक्ति उनके व्यक्तित्व और कृतित्व को 'अब्धुत' (अद्भुत) मानते थे।<sup>२१</sup> सचमुच वे माध्यमिकों के 'शून्यता' की नाई चतुष्टोष्टिविनिर्युक्त एवं प्रपञ्चोपशम थे।<sup>२२</sup> जब बुद्ध किसी विपुल सभा में उपदेश देते थे, लोग समझते थे और कहते थे "कौन है यह जो इस प्रकार बोलता है ? मनुष्य अथवा देव ?"<sup>२३</sup>

<sup>१६</sup> संयुक्त निकाय, भाग २, पृष्ठ ३४०-३४१।

<sup>१७</sup> अङ्गुत्तर निकाय, भाग २, पृष्ठ ४०-४१।

<sup>१८</sup> अङ्गुत्तर निकाय, भाग २, पृष्ठ ४१।

<sup>१९</sup> सुत्तनिकाय (सुद्धनिकाय, भाग १ में), पृष्ठ ३३४-३३५।

<sup>२०</sup> एक० एल० बुद्धार्थ, समलेखित ऑफ़ बि बुद्ध, पृष्ठ ३३७।

<sup>२१</sup> दीर्घनिकाय, भाग २, पृष्ठ ८।

<sup>२२</sup> दीर्घ निकाय, भाग १, 'अव्याकटापञ्चा', पृष्ठ १५६ से आगे।

<sup>२३</sup> दीर्घनिकाय (अंशेजी अनुवाद) सेन्ट बुक्स ऑफ़ बि ईस्ट, भाग ११, पृष्ठ ४८।

लेखक की दृष्टि में बौद्ध धर्म के इतिहास के प्रथम पाँच सौ वर्षों में सबसे महत्वपूर्ण विचार-विकास बुद्ध-विषयक था। महायान धर्म में भी सर्वाधिक आकर्षक और व्यापक सिद्धान्त बुद्ध-विषयक ही है। उपर्युक्त विचार जो प्राचीन पालि बाइरम से जुने गये हैं, महायान सूत्रों में वर्णित लोकोत्तर, देवातिदेव, त्रिकालदर्शी, सर्वज्ञ, सर्वव्यापक, सर्वभूतानुकम्पी, धर्मकाय, परमार्थस्वरूप, देवताओं और मनुष्यों के शास्ता, अनुत्तर सम्म्यक्-सम्बोधि की निर्मल देशना देनेवाले, जयस्त्रिंशत-लोकवासी, कालातीत, एव प्रत्यात्मवेदनीय तथागत के स्वरूप के सिद्धान्त के विकास के मूल स्रोत थे। बुद्ध के दैवीकरण के और भी अकुर पालित्रिपिटक में विद्यमान हैं।<sup>14</sup>

न केवल बुद्धविषयक विचार, अपितु महायान दर्शन—माध्यमिक एव विज्ञानवाद—की भी लगभग सारी सामग्री निकायों में सुरक्षित है। नागार्जुन के दार्शनिक सम्प्रदाय—माध्यमिकनय—का नामकरण वस्तुतः तथागत के मध्यम-मार्ग (मज्जेन धम्मो, मज्झिमापटिपदा) पर आधारित था। शाश्वतवाद और उच्छेदवाद का अतिक्रमण करना बुद्ध-दर्शन—प्रतीत्यसमुत्पाद, निर्वाण, नैरास्य आदि—के मूल में निहित था। इसीका नामान्तर माध्यमिकनय अथवा शून्यतादर्शन है जो सत्-असत्, अस्तित्व-निरास्त, आदि प्रपञ्चपूर्ण मतों का निराकरण करता है। माध्यमिककारिकाओं में प्रतिपादित शून्यता-दृष्टिकोण वस्तुतः बुद्ध द्वारा प्रतिपादित अस्तित्वता एव प्रतीत्यसमुत्पाद के सिद्धान्तों का तात्त्विक निष्कर्ष है। मुञ्जा (शून्यम्) शब्द का प्रयोग निकायों में अनेक स्थलों में हुआ है। एक स्थान पर भगवान् आनन्द से कहते हैं—“यस्मा च बो आनन्द, मुञ्ज अत्तेन वा अत्तनिवेन वा, तस्मा मुञ्जा लोको ति वुञ्चति।”<sup>15</sup> सत्य तो यह है कि परिव्राजक निर्मोघ बुद्ध की प्रज्ञा को ‘शून्यता-मार्गी’ कहा करता था।<sup>16</sup> अहंन्तमुत्त में ‘व्यवहार-सत्य’ और ‘परमार्थ-सत्य’ का भेद ध्यान देने योग्य है।<sup>17</sup>

महायान के प्रज्ञापारमिता साहित्य में प्रज्ञा की जो महिमा है उसका बीजरूप हमें निकायों में मिलता है। ‘पञ्चाचकम्’ अनुत्तर कहा गया है।<sup>18</sup> प्रज्ञावानो (पञ्जावन्ता) की सख्या अत्यल्प है।<sup>19</sup> निर्वाणगामिनी प्रतिपदा के तीन आवश्यक तोरणों में प्रज्ञा ही अनुत्तर विमुक्ति के निकट है।<sup>20</sup> प्रोफेसर आर्थर बेरीटेल कीथ<sup>21</sup> द्वारा प्रतिपादित यह मत कि महायान के ‘प्रज्ञापारमिता’ के सिद्धान्त के विकास में यूनानी ‘लोकिया’ और एशियाटिक यूनान (बैक्ट्रिया आदि यूनानी बरित्यों) के ‘ग्रीसिस’ के सिद्धान्त का प्रभाव पड़ा था, सर्वथा निस्सार एव निराधार मालूम होता है। उन्होंने महायान की जन्मभूमि उत्तरपश्चिमी प्रदेश, गन्धार-कश्मीर आदि को माना है। परन्तु, प्रज्ञापारमितानय अथवा महायान का उदय उत्तर-पश्चिम में नहीं, दक्षिणी भारत में हुआ था। इसके अतिरिक्त,

<sup>14</sup> प्रोफेसर एच० नकामुरा का ‘वि डिहफिकेशन ऑफ गोतम वि मेन’ शीर्षक का लेख, नवीं आइ० सी० एच० नार०, टोक्यो १९५८ की प्रोसीडिंग में प्रकाशित।

<sup>15</sup> संयुक्तनिकाय, भाग ३, पृष्ठ ५०-५१; मुञ्ज शब्द के लिये देखिये—दीर्घनिकाय, भाग १, पृष्ठ १७; अङ्गुत्तरनिकाय, भाग १, पृष्ठ २७६, आदि।

<sup>16</sup> दीर्घनिकाय, भाग ३, पृष्ठ ३०।

<sup>17</sup> संयुक्त निकाय, भाग १, पृष्ठ १५ तथा आमुख पृष्ठ ६।

<sup>18</sup> लुहकनिकाय, भाग १, पृष्ठ २१८।

<sup>19</sup> अङ्गुत्तरनिकाय, भाग १, पृष्ठ ३५।

<sup>20</sup> दीर्घनिकाय, भाग २, पृष्ठ ६५।

<sup>21</sup> बुद्धिस्ट फिलॉसफी इन इण्डिया एण्ड सीलोन, पृष्ठ २१६।

‘सोफिया’ और ‘प्रज्ञा’ के अर्थों में मौलिक भेद है। सोफिस्ट विचारकों की ‘सोफिया’ सूक्ष्म बुद्धि (विज्ञान) है, परन्तु महायान सूत्रों की ‘प्रज्ञापारमिता’ शून्यता, धर्मता, तथता आदि का पर्याय है।

विज्ञप्तिमात्रतादर्शन की जड़े भी दुड़ता के साथ निकायो के पृष्ठों पर अटकी हुई हैं। इस तथ्य की ओर पहले भी प्रोफेसर कीच, प्रोफेसर पुरे, प्रोफेसर विद्युशेखर मट्टाचार्य एवं प्रोफेसर गोविन्दचन्द्र पाण्डे प्रभृति विद्वानों ने हमारा ध्यान आकृष्ट किया था।<sup>१९</sup> धम्मपद की प्रारम्भिक पक्तियाँ मानो विज्ञानवाद की घोषणा कर रही हैं—

“मनोपुब्बज्झमा धम्मा मनो सेट्ठा मनोमया ।

मनसा चे पुट्टुट्ठेन भासति वा करोति वा ।

ततो ‘न दुक्खमन्वेति’ चक्कं व बहत्तो पदं ।”<sup>२०</sup>

‘चित्तसुत’ में मन को विषय का शासक व नियन्ता कहा गया है।<sup>२१</sup> दीघनिकाय में ‘मन’, ‘चित्त’ एवं ‘विज्ञान’ एक दूसरे के पर्याय के रूप में प्रयुक्त हुए हैं।<sup>२२</sup> यह तथ्य वसुवग्घु की विशतिका की प्रारम्भिक पक्तियों का स्मरण दिलाता है। अगुत्तरनिकाय में एक स्थान पर मानो विज्ञप्तिमात्रता के सिद्धान्त की व्याख्या कर दी गयी है—“पधस्सरमिदं, भिक्खवे, चित्तं । तं च खो आगन्तुकेहि उपक्किल्लेहेहि उपक्किल्लिट्ठति ।”<sup>२३</sup>

महायान के बोधिसत्त्व के आदर्श एवं सिद्धान्त के लिए जातक-कथायें तथा शाक्यमुनि की जीवनी पर्याप्त पृष्ठभूमि प्रस्तुत करते हैं। महाभिनिष्क्रमण, बोधिलास और धर्मचक्रप्रवर्तन आदि घटनायें “बहुजनहिताय, बहुजनसुखाय, लोकानुकम्पाय” महाकारण्य, उपायकीशाल्य एवं बोधिचित्ताप्रसाद के उत्कृष्ट उदाहरण हैं।<sup>२४</sup> विस्तृत जातक-साहित्य में पारमिताओं में परिपूर्णता प्राप्त करने के महान् प्रयत्नों का विशद वर्णन मिलता है। इस प्रकार हम पालिलिपिटक में—प्राचीनबौद्धधर्म में—विकायवाद, शून्यवाद, विज्ञानवाद, प्रज्ञापारमिता, बोधिसत्त्वचर्या आदि महायान के आधारभूत सिद्धान्तों के अङ्कुर पाते हैं।

सम्राट्श्वेष्ट अशोक के धार्मिक एवं समन्वयात्मक प्रयत्नों के फलस्वरूप बौद्धधर्म में ब्राह्मण-धर्म तथा भारतीय जन-विश्वासों एवं सामान्य आचरणों का आक्रमण हुआ होगा। वैष्णव-सम्प्रदाय का, विशेषरूप से विष्णु-भूजा, कृष्णभक्ति, अवतारवाद आदि का महायान के विकास में कुछ प्रभाव सम्भाव्य होते हुए भी गवेषणीय है।

**महासाधिक बौद्ध विचार-धारा का विकास**

बुद्ध के परिनिर्वाण के लगभग एक शताब्दी पश्चात् वैशाली में सम्पन्न हुई द्वितीय बौद्ध-

<sup>१९</sup> इन लेखकों के इष्टतथ्य ग्रन्थ, क्रमशः प्रिन्स-कैननिकलबुद्धिग्रन्थ, इण्डियन हिस्टोरिकल क्वार्टर्ली १९३६; इण्डियन हिस्टोरिकल क्वार्टर्ली, १९३४; एन्साइक्लोपीडिया ऑफ रिलीजन एण्ड एथिक्स में ‘महायान’ लेख; स्टडीज इन दि ओरिएन्टल ऑफ बुद्धिग्रन्थ, पृष्ठ ४९३, ४९८ तथा अन्यत्र।

<sup>२०</sup> सुद्धक निकाय, भाग १, पृष्ठ १७ ।

<sup>२१</sup> संयुक्त निकाय, भाग १, पृष्ठ ३७ ।

<sup>२२</sup> दीघनिकाय, भाग १, पृष्ठ २० ।

<sup>२३</sup> अगुत्तरनिकाय, भाग १, पृष्ठ १० ।

<sup>२४</sup> इष्टतथ्य महाधम्म, पृष्ठ ६-१३ ।

संगीति में बुद्धशासन और भिक्षु-संघ दो निकायो में विभक्त हो गया था। इस घटना की सूचना हमें पालि साहित्य, सिंहली साहित्य, चीनी साहित्य तथा तिब्बती साहित्य से प्राप्त होती है।<sup>१८</sup> इन दो निकायो— (१) स्थविरवाद और (२) महासाधिक—में पहला कट्टर और ऐतिहासिक दृष्टि से यथार्थवादी तथा रुढ़िवादी था, परन्तु दूसरा उदार, जनतन्त्रात्मक और आदर्शवादी था। महासाधिक बौद्ध शाखा का जन्म ई० पूर्वं चौथी शताब्दी के मध्य में रखा जा सकता है, यही शाखा महायानी विचारों के विकास में अग्रणी रही होगी, क्योंकि इन्हीं महासाधिकों की परम्परा से आगे चलकर 'लोकोत्तरवादी' बौद्ध शाखा का विकास हुआ। लोकोत्तरवादियों का उदयकाल लगभग ई० पूर्वं तीसरी शताब्दी प्रतीत होता है। लोकोत्तरवादी महासाधिक बौद्धों की एक उप-शाखा 'वेतुल्यको' की थी, इन वेतुल्य-वादी (वैतुल्यक, वैपुल्यक) बौद्धों को ही वस्तुतः महायान का 'वास्तविक' जन्मदाता कह सकते हैं। जैसा कि त्रिपिटकाचार्य राहुल सांकृत्यायन, डॉ० एन्ड्रो बारी तथा प्रोफेसर गोविन्दचन्द्र पाण्डे महाशय ने माना है, इन वेतुल्यको का सम्बन्ध वैपुल्यसूत्रों (महायान सूत्रों) तथा वज्रपर्वतवासीनिकाय (वज्रयान) से था।

मध्यदेशीय महासाधिक लोकोत्तरवादियों का एक प्रामाणिक शास्त्र महावस्तु अवदान है। हर्ष का विषय है कि यह महान् और महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ मूलरूप में प्रकाशित और आगल भाषा में अनूदिन किया जा चुका है।<sup>१९</sup> प्रोफेसर पुर्मे का यह कथन कि महावस्तु हीनयान और महायान के मध्य पुल की तरह है, युक्तियुक्त है। लोकोत्तरवादियों के अनुसार बुद्ध लोकोत्तर थे। न केवल बुद्ध वरन् बोधिसत्त्व भी लोकोत्तर होते हैं। बुद्धों की सभी त्रियाएँ लोकोत्तर होती हैं; उनकी विष्ठा मुगन्धित होती है। इस ग्रन्थ में बुद्धों और बोधिसत्त्वों की असीमित संख्या, उनकी पारमाधिक सत्ता तथा उनके दैवी और अतिमानुषिक स्वभाव व व्यवहार पर आस्था प्रकट की गयी है। बुद्ध माँ के गर्म से नहीं जन्मते, उनका जन्म कोष से होता है, वह जन्म मनोमय होता है, शारीरिक या भौतिक नहीं। महाकरुणा से ओतप्रोत हृदय होने के कारण बुद्धों के कार्य लोकानुवर्तन के अनुकूल होते हैं। दशभूमिक शीर्षक के अध्याय में बोधिसत्त्वचर्या के सिद्धान्त का प्रारम्भिक रूप भी स्पष्ट देखा जा सकता है।<sup>२०</sup> लोकोत्तर सिद्धान्तों का विकास करने में महासाधिक और उनके उप-निकायों का कितना हाथ था इसका समुचित विवेचन प्रोफेसर एम० अनेसकी ने अपने एक निबन्ध में किया है।<sup>२१</sup>

<sup>१८</sup> बौद्ध निकायों के उद्गम और उनके प्रवेशों के इतिहास के मूल साक्ष्य ये हैं:—सुल्लवग्ग, पृष्ठ ४१६ से आगे; महावंस, अध्याय ४-५; दीपवंस, अध्याय ५-६; डक्खुं रोकहितल, लाइफ ऑफ बुद्ध, अध्याय ५ से आगे; जे० मधुवा, ओरिजिन एण्ड डेवेलपमेंट ऑफ अल्लो इण्डियन बुद्धिस्ट स्कूल्स, एशिया मेजर, भाग २ में; वाटर्स, युवान-चवाड तथा तकाकुसु, ई-चिह्न; ग्लू एन्सल, भाग १; आधुनिक ग्रन्थों में विशेष उल्लेखनीय ये हैं:—डॉ० मल्लिनाथ वल, अल्लो मॉनस्टिक बुद्धिज्म, भाग २; डॉ० ए० बारी, ले सेक्स बुद्धिक्स डु पेटीट् वैहिकुल; डॉ० गोविन्दचन्द्र पाण्डे, बौद्धधर्म के विकास का इतिहास, पृष्ठ १८३ से आगे, तथा डॉ० ई० लामोत, हिस्वावर डु बुद्धिस्ने इण्डोने, भाग १।

<sup>१९</sup> ई० तेनार द्वारा पेरिस से ३ भागों में संपादित और जोन्स द्वारा अंग्रेजी में अनूदित तथा लन्दन से प्रकाशित।

<sup>२०</sup> महावस्तु, ई० तेनार द्वारा संपादित, भाग १, पृष्ठ १४२-१६३।

<sup>२१</sup> देखिये 'बुद्धिस्ट डेसिडेरिज्म' नामक लेख इन्साइक्लोपीडिया ऑफ रिलीजन एण्ड एथिक्स में।

महायान का प्रकाशन भीषवंत तथा श्रीघान्तकटक में (ई० पूर्व दूसरी शताब्दी)

ई० सन् की प्रारम्भिक शतियों के अनेक ग्राही अभिलेखों से ज्ञात होता है कि महासाधिक परम्परा का विकास दक्षिणापथ में आन्ध्रशासकों—सातवाहन तथा इक्ष्वाकु राजवंशों के शासनकाल में—अपरशैल, पूर्वशैल तथा चैत्यको द्वारा हुआ था।<sup>14</sup> अमरावती तथा नागार्जुनीकोटा से प्राप्त बौद्ध पुरातत्त्वविशेष इस तथ्य की पुष्टि करते हैं।<sup>15</sup> स्मरणीय है कि मञ्जुश्रीमूलकल्प इसी प्रदेश से प्राप्त हुआ था; यह ग्रन्थ विदिशा को उत्तर-पश्चिम के मध्य में उल्लिखित करता है, जिससे इसका आन्ध्रदेश में रचा जाना संकेतित है।<sup>16</sup> यह एक महायान वैपुल्यसूत्र है। इसमें श्रीपवंत-महाशैल को बुद्ध-उपासना और चैत्यवादियों का केन्द्र कहा गया है।<sup>17</sup> यवान-वाङ्मय के अनुसार महासाधिक भदन्तो की परम्परा में एक ग्रन्थ ऐसा था जो 'विद्याधरपिटक' अथवा 'धारणीपिटक' कहलाता था।<sup>18</sup> इस प्रकार का साहित्य महायान सूत्रों के अति निकट है।

तिब्बती साक्ष्यों से ज्ञात होता है कि शैल-सम्प्रदाय के बौद्धों ने एक प्रज्ञापारमिता-ग्रन्थ को प्राकृत भाषा में लिपिबद्ध कर लिया था।<sup>19</sup> वेतुल्यको ने बोधिसत्त्वों के लिए विशेष अभिप्राय से 'मेयुनोधम्मो' का प्राविधान अपने विनय के अन्तर्गत रखा था; यह एक प्रकार का उपायकौशल्य ही मानना पड़ेगा। इसकी सूचना हमें कथावस्तु से मिलती है।<sup>20</sup> यह ग्रन्थ अभिधम्म-पिटक का भाग है और इसके रचयिता अशोक के बौद्ध उपाध्याय स्थविर मोमालिपुत्तत्तिस्स बताये जाते हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि महासाधिक परम्परा से प्रस्फुटित लोकोत्तरवाद, अपर-शैल, पूर्वशैल, चैत्यवादी तथा वैतुल्यवादी बौद्ध निकायो द्वारा ऐसे साहित्य और सिद्धान्तों का विकास हुआ जो महायान बौद्धधर्म की आवश्यक तथा निकटतम प्रस्तावना के विषय थे।<sup>21</sup> इन्हीं परिस्थितियों में कुछ प्रज्ञापारमिता सूत्रों का आविर्भाव हुआ। प्रज्ञापारमिता साहित्य का प्रकाशन वस्तुतः महायान का प्रकाशन माना जाना चाहिये। प्रज्ञापारमिता साहित्य का प्रकाशन ई० पूर्व दूसरी शताब्दी में रचा जा सकता है। इस मत के समर्थन में यह कहा जा सकता है प्राचीनतम प्रज्ञापारमिता-ग्रन्थ प्राकृत में निबद्ध रहा होगा, इसकी पुष्टि एक ओर तिब्बती परम्परा से होती है जिसके अनुसार शैलशाखाओं ने प्रज्ञा-ग्रन्थ को प्राकृत में रचा था, दूसरी ओर यह ध्यान देने योग्य है कि लगभग सभी महायान-सूत्र संस्कृत भाषा में होते हुए भी प्राकृत भाषा के शब्दों का पर्याप्त प्रयोग करते हैं; उनकी भाषा संस्कृत और प्राकृत भाषाओं का मिश्रण है। प्रोफेसर फेकलिन एडजर्टन ने इसे 'हाइब्रिड संस्कृत' कहा है जो युक्त है।<sup>22</sup> प्रोफेसर हाजिमे नकामुरा का यह सुझाव कि प्रारम्भ में सभी महायान-

<sup>14</sup> एयोपाकिदा इण्डिका, भाग ६, पृष्ठ १३६, १४१, १४६; इण्डियन हिस्टोरिकल क्वार्टर्ली, १९३१; एग्नायन्ट इण्डिया, नं० १६, डिस्की १९६०, पृष्ठ ६८-६९।

<sup>15</sup> जेम्स बर्नेस, बुद्धिस्ट स्तूप्स ऑफ अमरावती एण्ड जगमपेट, पृष्ठ १००; डॉ० नलिनाक्ष बस, एस्पेक्ट्स ऑफ महायान बुद्धिष्म, पृष्ठ २२।

<sup>16</sup> मञ्जुश्रीमूलकल्प, टी० गणपति शास्त्री द्वारा संपादित, भाग १, पृष्ठ १७५।

<sup>17</sup> मञ्जुश्रीमूलकल्प, भाग १ पृष्ठ ८८।

<sup>18</sup> बुद्धिस्ट रिकॉर्ड्स ऑफ बि वेस्टर्न वर्ल्ड, पृष्ठ ३८१।

<sup>19</sup> वासिलव्यू, डेर बुद्धिस्मस, पृष्ठ २६१; बस, एस्पेक्ट्स, पृष्ठ ३६।

<sup>20</sup> कथावस्तु, पृष्ठ ५३५।

<sup>21</sup> पं० रातुल सांकृत्यायन, पुरातत्त्वविशेषावली, द्वितीय संस्करण, पृष्ठ १०७।

<sup>22</sup> बुद्धिस्ट हाइब्रिड संस्कृत, वैमर एण्ड डिक्शनरी, २ भागों में।

सूत्र प्राकृतभाषा में लिपिबद्ध रहे होंगे, वास्तव में बहुत आकर्षक और सत्य से भरा प्रतीत होता है।<sup>११</sup> प्रज्ञापारमिता साहित्य के साथ आचार्य नागार्जुन का अत्यन्त घनिष्ठ सम्बन्ध है। आचार्य नागार्जुन का प्रादुर्भाव ई० पूर्वं प्रथम शताब्दी में हम पहले ही बतला चुके हैं और उसके लिए सबल साक्ष्य का उल्लेख भी ऊपर किया जा चुका है। नागार्जुन से पूर्व ही प्रज्ञापारमिता सूत्रों का प्रकाशन हो चुका था; क्योंकि उन्होंने एक प्रज्ञापारमितासूत्र पर विस्तृत टीका लिखी थी जो महाप्रज्ञापारमिताशास्त्र के नाम से चीनी अनुवाद में अब भी विद्यमान है।<sup>१२</sup> प्रोफेसर लामोट ने इस महान शास्त्र का फ्रांसीसी भाषानुवाद भी प्रकाशित कर दिया है।<sup>१३</sup> उपर्युक्त विवरण से हम निम्नलिखित निष्कर्षों पर पहुँचते हैं—

१. महायान बौद्धधर्म के मूल श्रोत बुद्ध के उपदेशों में और पालित्रिपिटक में विद्यमान थे।
२. महासाधिकों के उपनिकायों द्वारा, विशेषरूप से, लोकोत्तरवादी तथा बौद्धिक शाखाओं द्वारा, महायान की दिशा में विचार और साहित्य का विकास हुआ। महायान और हीनयान उपाधियों का प्रयोग सर्वप्रथम इन्हीं बौद्धों ने किया होगा।
३. महायान की पृष्ठभूमि को विकसित करनेवाले इन बौद्ध-सम्प्रदायों अथवा निकायों के त्रीश-क्षेत्र दक्षिण भारत में, आन्ध्र-प्रदेश में, विशेषरूप से, त्रीपुर्वत और धान्यकटक थे। अतः महायान की जन्मभूमि दक्षिणापथ में निश्चित होती है।
४. प्राथमिक महायान सूत्रों—प्रज्ञापारमितासूत्रों—की रचना प्राकृत भाषा में दक्षिण में ई० पूर्वं दूसरी शताब्दी में हो चुकी होगी।
५. आचार्य नागार्जुन का आविर्भाव ई० पूर्वं प्रथम शताब्दी में हुआ। उन्होंने प्रथम प्रज्ञापारमितासूत्र में भाष्य लिखा और महायान की प्रारम्भिक प्रक्रिया को निश्चित दिशा प्रदान की।
६. महायान बौद्धधर्म का उन्मीलन ई० पूर्वं दूसरी शताब्दी तथा ई० पूर्वं प्रथम शताब्दी के मध्य में दक्षिण भारत हो चुका था।

#### आलोचना

अधिकांश आधुनिक विद्वानों ने महायान का ऐतिहासिक उन्मीलन प्रथम ख्रिष्टाब्दी (ई० सन् की प्रथम सदी) में माना है, इसी प्रकार महायान के प्राचीनतम सूत्रों—प्रज्ञापारमितासूत्रों—का प्रकाशनकाल भी प्रथम शताब्दी ई० पूर्वं माना गया है, अतः आचार्य नागार्जुन का समय पहली व दूसरी शताब्दी ई० का मध्य माना जाता है। इस प्रकार के मतों के माननेवालों में ला वाली पुसे, यामाकामी सोमन, हेनरी कर्न, मैरिज विन्टनित्स, नलिनाक्ष दत्त, चार्ल्स इलियट, मैकगबर्न, डॉ० पाण्डे आदि प्रसिद्ध विद्वानों के नाम गिनाये जा सकते हैं।<sup>१४</sup> दूसरी ओर, महायान के अध्ययन में

<sup>११</sup> बुलेटिन ऑफ बि ओकुरायामा ओरियन्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, नं० २, १९५७।

<sup>१२</sup> बी० नरिञ्जयो, कंटलॉग ऑफ बि चाइनीज ट्रांसलेशन ऑफ बि बुद्धिस्ट त्रिपिटक, संख्या ११६६ में उल्लिखित।

<sup>१३</sup> ल जेरे व प्राइ वर्तु व साजेस व नागार्जुन, २ भागों में।

<sup>१४</sup> कम्परा: 'महायान' इन्स्टाब्लोपीडिया ऑफ रिलीजन एण्ड एथिक्स में; सिस्टम्स ऑफ बुद्धिस्टिक थोट; अँगुल ऑफ इन्डियन बुद्धिज्म; हिस्ट्री ऑफ इन्डियन लिटरेचर, भाग २; एन्क्वैरर ऑफ महायान बुद्धिज्म; हिन्दुइज्म एण्ड बुद्धिज्म, भाग २; इन्ट्रोडक्शन टु महायान बुद्धिज्म तथा बौद्धधर्म के विकास का इतिहास।

आर्थर बेरीडेल कीथ सरीखे लेखकों ने बौद्धेतर एवं अभातीय प्रभाव देखा है और उसकी जन्मभूमि उत्तर-पश्चिम में—गन्धार—कश्मीर के प्रदेशों में व तिथि कुषाण कनिष्क के समय में निश्चित की है।

१. आचार्य नागार्जुन के आविर्भाव के विषय में मञ्जुश्रीमूलकल्प, लङ्कावतारसूत्र तथा देव-धेर स्कोन-यो में स्पष्ट कहा गया है कि बुद्ध के परिनिर्वाण के चार सौ वर्षों बाद उनका जन्म हुआ।<sup>१५</sup> प्रसिद्धि है कि नागार्जुन एक दीर्घायु मनीषी और मिथ्ययुक्त योगी थे। युवान-व्याड, ई-चिङ्ग, गो-लोत्सावा ओक्नु पल, तारानाथ तथा सुम-पा-कनपो आदि सभी प्राचीन और मध्यकालीन बौद्ध-विद्या-विशारद एक मत से इस बात की पुष्टि करते हैं कि आचार्य दीर्घायु थे और शातवाहन राजा के समय में उनकी मृत्यु हुई।<sup>१६</sup> यह शातवाहन राजा सम्भवतः यज्ञश्री-गीतमीपुत्र (ई० १६६-१६६) था। उक्त वंश के राजा और सुविख्यात आचार्य की मैत्री का प्रमाण 'सुहृल्लेख' में भी है जो आचार्य द्वारा शातवाहन राजा को 'पल्ल मित्र को' के रूप में लिखा गया है।<sup>१७</sup> यद्यपि नागार्जुन को छ-सात सौ वर्षों की आयु नहीं दी जा सकती जैसा कि तिब्बती साहित्य में पाया जाता है, परन्तु ई० पूर्व प्रथम शताब्दी में पैदा होकर दूसरी शताब्दी ई० के उत्तरार्द्ध में मृत्यु को प्राप्त होना नागार्जुन जैसे महर्षि के लिए बहुत संभव है। अतएव आचार्य नागार्जुन का जन्म ई० पूर्व प्रथम शती और मृत्यु ई० मन् की दूसरी शती में निश्चित की जा सकती है।

२. जब नागार्जुन का जन्म ई० पूर्व प्रथम शताब्दी में सिद्ध होता है तो प्रज्ञापारमिता-सूत्रों की प्राचीनतम तिथि निश्चय ही नागार्जुन से पूर्व तय हो जाती है। एक प्रज्ञापारमितासूत्र, कदाचित् अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमितासूत्र का चीनी भाषा में अनुवाद लोकरस ने ई० सन् १४८ में ही कर लिया था। परन्तु नागार्जुन ने जिस प्रज्ञापारमितासूत्र पर महाप्रज्ञापारमिताशास्त्र नाम की विशाल टीका लिखी थी उसे ई० पूर्व दूसरी शताब्दी में रखना ही पड़ेगा। डॉक्टर एम० बिन्टरनिस्स ने यहाँ तक कहा है कि नागार्जुन ने सद्धर्मपुण्डरीकसूत्र को उद्धृत किया था। अतः यह प्रख्यात सूत्र भी अति प्राचीन होता चाहिये।

३. जहाँ तक महायान के उन्मीलन-क्षेत्र का प्रश्न है, उसके अभ्युदय का यूनानी धर्मों या इसाई धर्म से सम्पर्क का प्रश्न है, प्रोफेसर कीथ, डॉ० मुकुमार दत्त आदि विद्वानों की इस भ्रामक धारणा का<sup>१८</sup> कि महायान की उत्पत्ति कश्मीर-गन्धार में कनिष्क के नेतृत्व में हुई, मूलोच्छेद प्राचीन एवं प्रामाणिक साहित्यिक साक्ष्य के एक ही प्रहार से कर देना समीचीन होगा। अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमितासूत्र में कहा गया है—“भारिपुत्र, वट्पारमिता प्रतिसयुक्ता सूत्रान्तास्तथागतस्यात्यदेन दक्षिणापथे प्रचरिष्यन्ति दक्षिणापथात् पुनरेव वतंन्या प्रचरिष्यन्ति वतंन्या पुनरुत्तरापथे प्रचरिष्यन्ति।”

<sup>१५</sup> मञ्जुश्री मूलकल्प, पृष्ठ ६१६; लङ्कावतारसूत्र, पृष्ठ २८६; म्ल एनल्स, भाग १, पृष्ठ ३४।

<sup>१६</sup> वाटर्स, युवान-व्याड, भाग २, पृष्ठ २००-२०४; तकाकुसु, ई० चिङ्ग, पृष्ठ ३४, १४८, १६६; म्ल एनल्स, भाग १, पृष्ठ ३४ तथा आगे, मिस्टिक टेल, पृष्ठ ६-१०; यंग सन जॉन-जङ्ग की सूचना के लिए देखिये—इण्डियन हिस्टोरिकल क्वार्टर्ली, १९४४, पृष्ठ ६३-६४। और भी इण्डियन तारानाथ के छोय-जुङ्ग की सूचना के लिये, इण्डियन हिस्टोरिकल क्वार्टर्ली, १९३२-१९३४।

<sup>१७</sup> इण्डियन—तकाकुसु, ई० चिङ्ग, पूर्वस्थल; कम्प्रेहेन्सिव हिन्दू ऑफ इण्डिया, भाग २, प्रोफेसर नीलकण्ठ शास्त्री द्वारा संपादित, पृष्ठ ३७७।

<sup>१८</sup> कीथ, बुद्धिस्ट फिलॉसफी, पृष्ठ २१६; मुकुमार दत्त, बि बुद्ध एण्ड फाइव आपटर सेन्चुरीस, पृष्ठ २४२-२४३।

स्पष्ट है कि प्रज्ञापारमितायन अथवा महायान का अष्टम्युदय दक्षिण भारत में (आन्ध्रदेश में) हुआ; इसका प्रसार पूर्वी भारत (उड़ीसा, मगध) में और उत्तरी-पश्चिमी भारत (कश्मीर, गन्धार) में कालान्तर में हुआ।<sup>१६</sup>

४. महायान के विकास में नागार्जुन का महत्त्वपूर्ण हाथ था। तिब्बती परम्पराओं में प्रज्ञापारमिता के साथ नागार्जुन का अपरिहार्य और अनिवार्य सम्बन्ध बताया गया है।<sup>१७</sup> इन साक्ष्यों में तथा अन्यत्र भी श्रीपर्वत को नागार्जुन का प्रमुख कार्य-क्षेत्र बताया गया है। डा० पी० एस० शास्त्री<sup>१८</sup> ने सुझाव रखा है कि नागार्जुन आन्ध्रदेशीय ब्राह्मण थे और बेदली उनका जन्म-स्थान था। यह उपर कहा जा चुका है कि आन्ध्रदेशीय शासक सातवाहन राजा उनका उपासक-मित्र था। इस प्रसंग में प्रोफेसर मिल्वाँ लेवी ने समुचित प्रकाश डाला है।<sup>१९</sup>

५. नारानाथ के छांय-जुझ के अनुसार महायान का उदय प्राची में, उड़ीसा में महापद्मनन्द के समय में हुआ।<sup>२०</sup> नागार्जुन के प्रज्ञापारमिताशास्त्र के अनुसार भी प्रज्ञापारमिता पर उपदेश पूर्व में, मगध में हुआ, और वहाँ से दक्षिणापथ की ओर और दक्षिणापथ से उत्तरापथ की ओर उसका प्रसार हुआ।<sup>२१</sup> इन साक्ष्यों में भी महायान का उदय उत्तर-पश्चिम में न होकर पूर्वी और दक्षिणी भारत में ही हुआ इंगित होता है। स्मरणीय है कि 'महायान' पर द्वितीय धर्मचक्रप्रवर्तन का परम्परागत स्थान मुद्रकूट पर्वत राजगीर के निकट मगध में था। परन्तु जहाँ इसके पक्ष में प्रमाणों की कमी है वहाँ श्रीपर्वत व धान्यकटक में महायान के जन्म होने के पक्ष में अनेक प्रमाण गिनाये गये हैं।

#### महायान बौद्धधर्म की विशेषतायें

यदि हम प्रज्ञापारमितासूत्र, सद्धर्मपुष्पङ्गीक सूत्र, चतुशतक, सी-यू-की अथवा शिक्षासमुच्चय का पारायण करें तो हमें महायान बौद्धधर्म की निम्नलिखित प्रमुख विशेषतायें अधिगत होगी—

- (अ) बुद्धों की विपुल संख्या, उनकी लोकोत्तर सत्ता और महत्ता।
- (आ) बुद्धों के प्रति श्रद्धा और भक्ति और बुद्ध-मूर्ति की उपासना।
- (इ) बोधिसत्त्व का आदर्श, प्रत्येक प्राणी के बोधिसत्त्व होने की सामर्थ्य, अतः बोधिसत्त्वों की अगणित संख्या पर आस्था।
- (ई) बोधिसत्त्वचर्या के रूप में बोधिचित्त (महाकरुणा), योग, पारमिताओं और भूमियों का गूढ़ एवं विस्तृत प्राविधान।
- (उ) 'पुण्डलशून्यता' के साथ-साथ 'धर्मशून्यता' के सिद्धान्त की चर्चा।

<sup>१६</sup> अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता, राजेन्द्रलाल मिश्र द्वारा संपादित, पृष्ठ २२५।

<sup>१७</sup> इच्छव्य—डॉ० इवान्स-जेन्स, टिबेटन योग एण्ड सेक्रेट डॉक्ट्रिन्स, द्वितीय संस्करण, पृष्ठ ३४४-३४६; तथा इन्हीं की टिबेटन बुक ऑफ़ डिप्टेड लिब्रेरेशन पृष्ठ १५६-१५७।

<sup>१८</sup> इण्डियन हिस्टोरिकल क्वार्टर्ली, १९५५, पृष्ठ १९३-१९९।

<sup>१९</sup> जर्नल एशियाटिक, १९३६, पृष्ठ ६१-१२१।

<sup>२०</sup> छांयजुझ (जेल्पाइते देस बुद्धिस्सत इण्डीन, अनुबादक शीकनेर) पृष्ठ ५८; देखिये—इण्डियन हिस्टोरिकल क्वार्टर्ली, १९३२, पृष्ठ २४७-२५२।

<sup>२१</sup> ल जेते व प्रावर्त्तु व साजेस व नागार्जुन, भाग १, पृष्ठ २४-२५, प्रोफेसर पाण्डे द्वारा अपने बौद्ध-धर्म के विकास का इतिहास, पृष्ठ ३३४ में उद्धृत।



- (ऊ) बुद्धों और बोधिसत्त्वों के साथ-साथ अनेक देवी-देवताओं की उपासना, यथा प्रज्ञा-पारमिता, तारा, हारीती, वज्रपाणि, नाग, यक्ष, गन्धर्व आदि ।  
 (ए) महायानसूत्रों का पारायण, धारणियों तथा मन्त्रों का प्रार्थना के रूप में प्रयोग ।  
 (ऐ) सूत्रों, शास्त्रों एवं भाष्यों की रचना संस्कृत भाषा में होना ।  
 (ओ) दार्शनिक चिन्तन एवं दार्शनिक गुणधर्मों अथवा दृष्टियों के सूक्ष्म तात्त्विक विश्लेषण पर आवश्यक बल ।

(औ) बोद्धेतर और महायानेतर सिद्धान्तों एवं विचारों के खण्डन के लिए 'वाद' अथवा तर्कशास्त्र का आश्रय ।

प्रज्ञापारमितासूत्रों में उपर्युक्त लगभग सभी बातें सामान्य रूप से पायी जाती हैं । महायान धर्म का समुचित और सर्वांगीण परिचय जानने के लिए हमें सूत्र-रत्न सङ्गमपुष्पकसूत्र<sup>११</sup> का अध्ययन करना पड़ेगा । सर्वास्तिवादी चीनी बौद्ध भक्त ई-चिङ्ग के आचार्य हूई-शो ने इस ग्रन्थरत्न का ६० वर्षों तक नित्यप्रति पारायण किया था, इस प्रकार उन्होंने इसकी बीस सहस्र बार पढ़ा।<sup>१२</sup> ई-चिङ्ग (ई० ६७१-६८१) के अनुसार 'जो महायान सूत्रों का अध्ययन करते और बोधिसत्त्वों की उपासना करते थे वे महायानी कहलाते थे ।'<sup>१३</sup> ईस्वी सन् की दूसरी शताब्दी के बाद महायान बौद्धधर्म का विकास और प्रसार तीव्र गति से हुआ । कालान्तर में महायान बौद्धधर्म और हिन्दू पौराणिक धर्म में परस्पर अनेक तत्त्व समान रूप से विकसित हुए । इस सम्बन्ध और घनिष्ठ सम्पर्क के वातक परिणाम बौद्धधर्म के लिए विनाशकारी सिद्ध हुए ।

श्रद्धा (सद्धा) का स्थान प्राचीन बौद्धधर्म में भी महत्त्वपूर्ण था । महायान में श्रद्धा और भक्ति सर्वोपरि हो जाते हैं—'श्रद्धा हि परम दान' । बुद्ध-भक्ति की झलक अवशेष के बुद्ध-चरित में स्पष्ट दृष्टिगोचर होती है । शान्तिदेव का बोधिसत्त्ववितार भक्ति-प्रधान महायान कविता का सर्वोत्कृष्ट नमूना है । मुखावतीस्यूतसूत्रों में अमिताभ बुद्ध की भक्ति ही प्रमुख विषय है । युवान-च्वाङ्ग की 'सी-यू-की' में ७वीं शती के भारत में प्रचलित बौद्ध-भक्ति, पूजा-पद्धति और पोषध (उपोसथ) आदि बौद्ध त्योहारों, तथा ई-चिङ्ग के 'नान-हाइ-बी-कुई-नाई-पा-चुआन' में बौद्ध-उपासना, दीर्घायु, प्रव्रज्या, उपसम्पदा, सामूहिक स्वाध्याय एवं दार्शनिक तर्क-वितर्क आदि का विशद चित्रण पाया जाता है । मौर्य-शुङ्ग राजवंशों के शासनकाल से लेकर सम्राट् हर्षवर्धन के समय तक सम्पूर्ण भारतवर्ष में सहस्रो बौद्ध-विहार, स्तूप, चैत्य-गृह, बुद्धों और बोधिसत्त्वों की प्रतिमाओं, अनेक विश्वविद्यालयों एवं पुस्तकालयों का निर्माण और विकास हुआ जिनके पुरातात्विक अवशेष अब भी काल के निरन्तर प्रहार का सामना कर रहे हैं । इन सबके मूल में महायान की प्रेरणा थी ।

बोधिसत्त्व के आदर्शों में पारमिताओं का विकास न केवल साहित्य में, बल्कि व्यवहार और दैनिक जीवन में भी किया । पारमिताओं के अभ्यास से ही महायानी कहलाते थे—'ये सद पारमितासु चरन्ती ते प्रतिपन्न इहो महयाने ।' पारमिताओं में दान, शील और प्रज्ञा तो सर्वोत्कृष्ट थे—'दानं हि बोधिसत्त्वस्य बोधिरिति ।' दान और शील से सुसज्जित राजा-महाराजा 'शीलदित्य', 'धर्मादित्य' तथा

<sup>११</sup> अनेक संस्करणों में प्रकाशित, आधुनिकतम वररत्ना से १९६१ में; एक सुन्दर आंग्लभाषानुवाद, प्रोफेसर कर्म द्वारा लन्डन से प्रकाशित ।

<sup>१२</sup> तकाकुसु, ई-चिङ्ग, पृष्ठ २०५ ।

<sup>१३</sup> तकाकुसु पृष्ठ १४-१५ ।

‘परमसौगत, सुगतइव’ आदि उपाधियो से विभूषित होते थे। प्रज्ञापारमिता तो ज्ञान की पराकाष्ठा है—‘प्रज्ञापारमिता ज्ञान अद्वय स तथागत’। महायानी बौद्धाचार्य अश्वघोष सस्कृत के प्रथम नाटककार थे, महायान दार्शनिक नागार्जुन सस्कृत में कारिका-शैली के पिता थे; महायानी तत्त्ववेत्ता दिङ्नाग भारतीय तर्कशास्त्र के जन्मदाता थे, महायान ने न केवल बौद्ध-संस्कृति का, अपितु भारतीय संस्कृति का भारत और भारतोत्तर देशों में शताब्दियों तक नेतृत्व किया।

### महायान का साहित्यिक और दार्शनिक विकास

महायान-साहित्य के विकास एवं इतिहास के अध्ययन के क्षेत्र में आधुनिक काल में राजा राजेन्द्रलाल मित्र, पंडित हरप्रसाद शास्त्री, प्रोफेसर मैक्समूलर, प्रोफेसर नञ्जियो, प्रोफेसर सुजुकी, प्रोफेसर लेवी, प्रोफेसर पुसे, प्रोफेसर विन्टरनिस्, महापाण्डित साकृत्यायन, प्रोफेसर तुची, डॉ० कॉज्ज, डॉ० वैंड तथा डॉ० दत्त प्रभृति विद्वानों के श्लाघनीय एवं पाठ्यपूर्ण कार्यों के हम अत्यन्त ऋणी हैं।

महायान का प्राचीनतम साहित्य प्रज्ञापारमिता साहित्य है जिसकी विशालता, विविधता एवं मार्मिकता की शोकी डॉ० कॉज्ज द्वारा संकलित एक ग्रन्थ से प्राप्त होती है। प्रज्ञापारमिता नाम के अनेक ग्रन्थ रचे गये थे। इनमें शतसाहस्रिका, पञ्चविंशति साहस्रिका, दशसाहस्रिका, अष्टसाहस्रिका सप्तशतिका तथा वज्रच्छेदिका प्रज्ञापारमिता सुविदिता हैं। सम्पूर्ण प्रज्ञासाहित्य का मूल मन्त्र और केन्द्रबिन्दु ‘शून्यता’ समझना चाहिये।

महायान सूत्रों में नव-धर्म सुविख्यात है। ये नौ महायानसूत्र हैं। ललित-विस्तर, लङ्कावतार, अष्टसाहस्रिका, समाधिगज, सद्धर्मपुण्डरीक, गण्डव्यूह, दशभूमिक, सुवर्णप्रभास तथा तथागतगुणक-सूत्र। इनमें से तथागतगुणकसूत्र के अतिरिक्त अन्य सभी प्रकाशित हो चुके हैं। अन्य महायान-सूत्रों में सुखावतीव्यूह, अमितायुध्यानसूत्र, शूरङ्गमसूत्र, करुणापुण्डरीक, अधोभ्यव्यूह, बुद्धावतंसक, कार-डग्गह, अगुलियमालिय, राष्ट्रपालपरिपुच्छा, तथा मञ्जुश्रीमलकपत्रसूत्र उल्लेख्य हैं।

आचार्य नागार्जुन के ‘सूत्र-समुच्चय’ में ६० महायानसूत्रों से उद्धरण संकलित किये गये हैं। ‘महाव्युत्पत्ति’ में १०५ सूत्रों की तालिका पायी जाती है जिसमें अधिकांश महायान सूत्र हैं। आचार्य शान्तिदेव के ‘शिक्षा समुच्चय’ में लगभग ११० सूत्रों से उद्धरण संकलित किये गये हैं, वे सभी महायान ग्रन्थ के हैं। चीनी त्रिपिटकाचार्य युवान-झाङ ने ७४ बौद्ध-ग्रन्थों को चीनी भाषा में अनूदित किया था जिनमें अधिकांश महायान सूत्र और शास्त्र थे।<sup>१५</sup> अनेक भारतीय और मध्य-एशियाई बौद्ध विद्वानों ने समय-समय पर प्राचीन काल में महायान-साहित्य को चीनी भाषा में अनूदित किया था।<sup>१६</sup> प्रोफेसर बन्धु नञ्जियो द्वारा सप्रहीत चीनी बौद्ध त्रिपिटक भी सूची में सूत्रभाग के अन्तर्गत ५४१ महायान सूत्रों का उल्लेख है।<sup>१७</sup> ८२४ ई० में ‘पल-त्रत्सेजे’ तथा ‘नम्क-स्त्रिङ्कपो’ द्वारा संकलित ‘देन-’कर पुस्तकालय की सूची में १३६ महायान बौद्ध-ग्रन्थों के नाम सम्मिलित किये जा चुके थे।<sup>१८</sup> तिब्बती बौद्ध धार्मिक साहित्य-संग्रहो—‘तन्ज्युर’ तथा ‘कन्ज्युर’—में लगभग पाँच हजार बौद्ध-ग्रन्थ

<sup>१५</sup> जिसु चिच-मिह्ल षड् कृत युवान-झाङ्ग डि पिलग्रिम स्कॉलर, वियतनाम से १९६३ में प्रकाशित, पृष्ठ ८५-९६।

<sup>१६</sup> देखिये—राष्ट्रल साकृत्यायन, बौद्ध संस्कृति, कलकत्ता १९५२।

<sup>१७</sup> पूर्व उल्लिखित कंटलॉग।

<sup>१८</sup> प्रोफेसर स्फुकी योशिमुरा, डि ‘देन-’कर ना एन ओस्वेस्ट कंटलॉग ऑफ डि डिबेट बुद्धिस्ट कॅनन, प्यादो १९५०।

संस्कृत से तिब्बती में अक्षरशः अनुदित किये हुए अभी भी विद्यमान हैं।<sup>१</sup> अनेक महायान ग्रन्थों की संस्कृत पाण्डुलिपियाँ तिब्बत से लिपिकाचार्य राहुल साङ्गत्यायन तथा अकादमीशियन तुच्ची द्वारा प्रकाश में आ चुकी हैं। नेपाल में विद्यमान महायान बौद्ध-साहित्य का संक्षिप्त परिचय राजा राजेन्द्रलाल मित्र, श्री सेसिल बेन्डल तथा पंडित हरप्रसाद शास्त्री द्वारा संकलित विस्तृत तालिकाओं (डेस्क्रिप्टिव कैटलॉग्स) से प्राप्त होता है। मध्य एशिया, चीनी तुर्किस्तान तथा गिलगिट से प्राप्त महायान-साहित्य के अवशेषों का परिचय प्रोफेसर होनिल, प्रोफेसर लेवी तथा डॉ० दत्त के प्रकाशनों से अधिगत होता है। यह एक ऐतिहासिक एवं खेदपूर्ण तथ्य है कि बौद्ध-साहित्य का बहुत बड़ा भाग भारत में पूर्णरूपेण नष्ट हो गया। 'महावस्तु' का उल्लेख पहले किया जा चुका है; यह लोकोत्तरवाद का विनय-ग्रन्थ है और महायान के उस काल का प्रतिनिधि है। इसी कोटि में हम 'अवदानशतक', 'दिव्यावदान' तथा अवधोष के 'बुद्धचरित' को भी रख सकते हैं। ये ग्रन्थ हीनयान और महायान के बीच की कड़ी प्रस्तुत करते हैं, इसलिए दोनों बौद्धधर्मों के अनुयायियों में इनका समादर रहा है। 'बोधिचित्तविवरण', 'बोधिसत्त्व प्रातिमोक्ष', 'बोधिसत्त्व-पिटक' तथा 'धारणी-पिटक' आदि महत्त्वपूर्ण संस्कृत बौद्ध-ग्रन्थों का रचनाकाल अनिश्चित है, परन्तु महायान के धार्मिक विकास में इनका महत्त्वपूर्ण स्थान है। 'महायान श्रद्धोत्पादशास्त्र' के लेखक अवधोष सम्भवतः पाँचवीं शताब्दी के व्यक्ति हैं। इसी काल में महान् कवि शूर अथवा आर्यशूर ने 'जातकमाला' और 'सुभाषित रत्नकरण्डक कथा' की रचना की थी। जातकमाला का प्रभाव अजन्ता के भित्तिचित्रों में पाया जाता है, उसकी लोकप्रियता का विस्तृत उल्लेख ई-चिङ के 'रिकार्ड' में भी पाया जाता है।

#### महायान दर्शन

महायान की प्रवृत्ति प्रारम्भ से ही दार्शनिक मुनियों के विश्लेषण की ओर थी। प्रज्ञा-साहित्य में गूढ़ एवं सूक्ष्म दार्शनिक विचार सन्निहित हैं। महायान के प्रथम आचार्य नागार्जुन सर्वाधिक मेधावी विचारक एवं तत्त्व-चिन्तक थे।

बौद्ध-धर्म-दर्शन के क्यानिप्रारूप इतिहासकारों एवं व्याख्याकारों में अधिकांश ने महायान के गह्वर विचारसागर में साधारणतया दो दार्शनिक पद्धतियों का ही अवलोकन किया है। इन्हें माध्यमिक अथवा शून्यवाद और योगाचार अथवा विज्ञानवाद कहते हैं। महायान में त्रिविध दार्शनिक परम्परायें ये हैं—

१. नागार्जुन की परम्परा—माध्यमिक दर्शन।
२. मैत्रेयनाथ की परम्परा—विज्ञानवाद दर्शन।
३. दिङ्नाग की परम्परा—तर्कशास्त्रीय तत्त्वदर्शन।

इनमें से प्रथम विचार-तरंग प्रज्ञापारमिता सूत्रों तथा आचार्य नागार्जुन द्वारा समुक्त रूपेण प्रवाहित हुई थी। द्वितीय तरंग का स्पष्ट एवं सैद्धान्तिक उन्मीलन सन्धिनिर्मोचनसूत्र, लङ्कावतारसूत्र तथा आचार्य मैत्रेयनाथ के ग्रन्थों में हुआ। प्राचीन हिन्दू दार्शनिकों ने महायान बौद्धदर्शन में केवल इन्हीं दो पद्धतियों का अनुशीलन किया था, इनके अतिरिक्त वैज्ञानिक और सौन्नान्तिक नयों को हीनयान दार्शनिक पद्धतियों के अन्तर्गत रखा था। यही व्यवस्था आधुनिक काल में भी अधिकांश लेखकों ने अपनायी है, परन्तु यह सदोष है। बौद्धधर्म का गम्भीर एवं समुचित अध्ययन करनेवाले इस निष्कर्ष पर पहुँचेंगे कि बौद्ध-विचार और तत्त्व-चिन्तन का चरम विकास आचार्य दिङ्नाग की

<sup>१</sup> ए कम्प्लीट कैटलॉग ऑफ बि टिबेटन बुडिस्ट कैनन, तोहाकु इम्पीरियल यूनिवर्सिटी, सेन्डइ (जापान) से प्रकाशित।

परम्परा में हुआ। दिङ्नाग द्वारा प्रवाहित 'तर्कशास्त्रीय तत्त्व-दर्शन' की तरंगिणी को 'माध्यमिक' एवं 'विज्ञप्तिमात्र' दर्शनों से पृथक् समझना सर्वथा समीचीन जान पड़ता है। दिङ्नाग न केवल बौद्ध-न्यायशास्त्र के जन्मदाता थे, अपितु भारतीय तर्कशास्त्र अथवा प्रमाण-विद्या के भी वास्तविक व्यवस्थापक वही थे। उन्होंने 'मीनान्तिक' अथवा 'आलोचनात्मक यथार्थवाद' तथा 'चित्तमात्रता' (विज्ञप्तिमात्रता) अथवा 'पूर्णद्वैत आदर्शवाद' के बीच समुचित समन्वय और सामञ्जस्य स्थापित किया। बौद्ध-दर्शन के विरोधी वितडावादियों के खण्डन का सामना करने, विरुद्ध बुद्धिवादियों को बौद्धिक सन्तोष प्रदान करने तथा बुद्ध-दर्शन की वैज्ञानिक प्रामाणिकता एवं पारमार्थिक उपयोगिता की प्रतिष्ठा स्थापित करने के लिए उन्होंने न्याय अथवा तर्कशास्त्र का शिलान्यास एवं विकास किया। अतएव दिङ्नाग द्वारा विकसित तर्कशास्त्रीय तत्त्वदर्शन की यह अद्वितीय तरंग महायान के दार्शनिक विकास में ही नहीं, वरन् बौद्धदर्शन के इतिहास में अपना व्यक्तिगत और विशिष्ट स्थान रखती है।

उपर्युक्त दार्शनिक पद्धतियों के ऐतिहासिक विकास-क्रम की रूपरेखा इस प्रकार है—

### (१) माध्यमिक-नय का विकास-क्रम

जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है कि आचार्य नागार्जुन एक दीर्घजीवी मनीषी और युग-प्रवर्तक विचारक थे। बुद्धाब्द की चौथी शती में उनका आविर्भाव और ख्रीष्टाब्द की दूसरी शती के उत्तरार्द्ध में गालवाहन सम्राट् की प्रेरणा से उनका देहान्त हुआ।<sup>१</sup> इस लम्बी आयु की तरह उनकी साहित्यिक कृतियाँ भी पाठकों को चकित कर सकती हैं। महाप्रज्ञापारमिताशास्त्र, दशभूमिविभाषा-शास्त्र, मूलमध्यमकारिका, विग्रहव्यावर्तनी, सूत्रसमुच्चय, अद्भुतोभया, सुहृल्लेख, युक्तिषट्ठिका तथा द्वादशमुखशास्त्र नागार्जुन की असदिग्ध कृतियाँ हैं। परन्तु उनकी रचनाओं में उपर्युक्त ग्रन्थों के अतिरिक्त शून्यता-सप्त, व्यवहारसिद्धि, प्रज्ञापण्ड, धर्मसंग्रह, चतुस्तव, उपायकौश्लयहृदय, महायान-विशिका, बोधिचित्तविवरण, प्रतीत्यसमुत्पादहृदय तथा प्रमाणविषयन आदि की भी गणना की जाती है। माध्यमिक दर्शन का समुचित ज्ञान प्राप्त करने के लिए मध्यमकशास्त्र अथवा मूलमध्यमकारिका तथा विग्रहव्यावर्तनी ही पर्याप्त हैं। प्राचीन भारत के अबोध-विचारकों और बौद्धदर्शन के आलोचकों ने नागार्जुन की विचार-तरंगिणी को 'शून्यवाद' नाम दिया है।<sup>२</sup> कतिपय आधुनिक लेखकों ने भी इसी नाम को अपनाया है। इस नामकरण का कारण 'शून्य' एवं 'शून्यता' शब्दों का इस दर्शन-साहित्य में प्रचुर प्रयोग है, परन्तु इसे 'शून्यतावाद' कहना भ्रान्तिमूलक है। माध्यमिक साहित्य में कहीं भी इसे 'शून्यवाद' नहीं कहा गया है। माध्यमिक विचारक अपने को 'शून्यवादी' नहीं कहते हैं। माध्यमिकनय किसी प्रकार का 'वाद' नहीं है, चिन्तन की एक पद्धति है जो सर्वप्रकार के 'वादों', 'मतों' या 'सिद्धान्तों' को सर्वोप सिद्ध करके उनका निराकरण करती है।<sup>३</sup> दोषयुक्त दृष्टि से अज्ञान की उपज होती है और सम्यक् दृष्टि के मार्ग में बाधक होती है, उसका निराकरण किये बिना प्रपञ्चोपशम नहीं हो सकता और प्रपञ्चसमतिजान्त किये बिना प्रत्यात्मवेदनीय परमार्थ-

<sup>१</sup> देखिये—युवान-ज्वाह, भाग २, पृष्ठ २००-२०५; एम० बालेजेर, 'लाइफ ऑफ नागार्जुन क्रॉस टिबेटन एण्ड जाइनीज सोर्सेज' एशिया मेजर, भाग १, पृष्ठ ४२१ से आगे तथा पूर्व उल्लिखित साध।

<sup>२</sup> उदाहरणार्थ शङ्कराचार्य, ब्रह्मसूत्र भाष्य, २.३१, निर्णयसागर प्रेस संस्करण, पृष्ठ ३५१-५२।

<sup>३</sup> द्रष्टव्य—द्वादशमुखशास्त्र, प्रोफेसर एन० अय्यस्वामी शास्त्री द्वारा चीनी से संस्कृत में अनूदित, विश्वभारती एनन्स भाग ६ में प्रकाशित।

सत्य की अनुभूति दुर्लभ है। अतएव प्रपञ्चसम्भूत अथवा विकल्पसम्भव सभी दृष्टियों या दर्शनों का खण्डन आध्यात्मिक आवश्यकता है जिसके लिए शून्यता-बोध ही एकमात्र उपाय है। इस दर्शनश्रेष्ठ माध्यमिक दर्शनों को 'शून्यवाद' समझनेवालों का ध्यान हम 'विग्रहव्यावर्तनी' के २६वें श्लोक—

‘यदि काचन प्रतिज्ञा स्यान्मे तत एष मे भवेदोषः ।

नास्ति च मम प्रतिज्ञा तस्मात्प्रैवास्ति मे दोषः ॥’

तथा ‘मध्यमकारिका’ के १२वें अध्याय की ८वीं कारिका—

‘शून्यता सर्वदृष्टीना प्रोक्तानि सर्गण जिनैः ।

येषां तु शून्यतादृष्टिस्तानसाध्यान् ब्रह्मासिरे ॥’

की ओर आकृष्ट करना चाहते हैं।

नागार्जुन के बाद दूसरा प्रख्यात माध्यमिक विचारक आर्यदेव था; जो नागार्जुन का शिष्य था। ‘चतुःशतक’ मुष्टिप्रकरण तथा ‘अक्षरशतक’ आर्यदेव के प्रसिद्ध ग्रन्थ हैं। माध्यमिक विचारों का चरम विकास छठी और सातवीं शताब्दियों में हुआ। छठी शताब्दी में बुद्धपालित और भावविवेक प्रसिद्ध माध्यमिक चिन्तक थे। उनमें परस्पर पद्धतिविषयक मतभेद होने के कारण माध्यमिकों के दो भेद हो गये थे। बुद्धपालित ने मध्यमक शास्त्र पर टीका लिखकर ‘प्रासंगिक’ शाखा का श्रीगणेश किया और भावविवेक ने मध्यमकशास्त्र पर ‘प्रज्ञाप्रदीप’ नामक टीका तथा मध्यमार्थसंग्रह, करतलरत्न-शास्त्र तथा तर्कज्वाला नामक ग्रन्थों का सृजन किया और ‘स्वान्तर्निक’ शाखा का उद्घाटन किया। ७वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में चन्द्रकीर्ति एक प्रतिभाशाली माध्यमिक दार्शनिक थे जिन्होंने प्रासंगिक दृष्टिकोण अपनाया और नागार्जुन की दार्शनिक परम्परा का उत्कृष्ट प्रतिपादन ‘प्रसन्नपदा’ नाम की माध्यमिककारिका की वृत्ति में प्रस्तुत किया। इनके अतिरिक्त चतुःशतक वृत्ति, युक्तिपटिकावृत्ति, शून्यतामत्तवृत्ति, प्रदीपउद्योतन, मध्यमकावतार एवं मध्यमकावतारभाष्य चन्द्रकीर्ति की महत्वपूर्ण रचनाएँ हैं। ७वीं शताब्दी के मध्य में महायान सत्, कवि, बौद्धशास्त्री एवं सूत्रों के प्रकाश पण्डित एवं प्रखरबुद्धि माध्यमिक विचारक ज्ञान्तिदेव थे। उन्होंने शिक्षासमुच्चय तथा बोधिचर्यावतार नामक ग्रन्थ लिखे। इनमें बोधिचर्यावतार का ६वाँ परिच्छेद माध्यमिक दृष्टिकोण से लिखा गया प्रासंगिक प्रकरण है। अन्य माध्यमिक विचारकों में ‘शतशास्त्र’ एवं प्राप्यमूल्यशास्त्र के लेखक सिंहर्षिम, ‘माध्यमिकसत्यद्वयविभङ्ग’ के लेखक ज्ञानगर्भ, ‘प्रज्ञाप्रदीपटीका’ के लेखक अवलोकितव्रत तथा ‘बोधिचर्यावतारपञ्जिका’ के रचयिता प्रज्ञाकरमति के नाम उल्लेख्य हैं।<sup>१९</sup>

<sup>१९</sup> माध्यमिक दर्शनों के मूल, आधारभूत व प्रामाणिक ग्रन्थों में मध्यमकशास्त्र (मूलमध्यमककारिका) पुल्ले द्वारा सेंटपीटर्सबर्ग से प्रकाशित; विग्रहव्यावर्तनी, रामुल सांक्षुत्यायन द्वारा संपादित; चतुःशतक (उत्तरार्द्धमात्र) विष्णुसेखर भट्टाचार्य तथा परशुराम वैद्य द्वारा अलग-अलग तिथिसे से संस्कृत में अनूदित; करतलरत्न एवं मध्यमार्थसंग्रह, एन० अय्यस्वामी शास्त्री द्वारा संपादित; प्रसन्नपदा, पुल्ले द्वारा सेंटपीटर्सबर्ग से संपादित तथा बोधिचर्यावतार परशुराम वैद्य द्वारा संपादित उल्लेख्य हैं। आधुनिक ग्रन्थों में डॉ० स्तेनबोल्स्की कृत ‘बुद्धिस्ट कसेप्यान ऑफ बुद्धिस्टिक थॉट; डॉ० टी० आर० बी० मूलिकृत, ‘सिन्दुल फिलॉसफी ऑफ बुद्धिज्म’, डॉ० पाण्डेकृत ‘बौद्धधर्म के विकास का इतिहास’ तथा डॉ० कॉन्जकृत ‘बुद्धिस्ट थॉट इन इण्डिया’ उल्लेख्य हैं।

## (२) विज्ञप्तिमालता दर्शन का विकास-काल

तिब्बती तथा चीनी बौद्ध-परम्पराओं में आचार्य असङ्ग को योगाचार अथवा विज्ञानवाद का प्रवर्तक माना गया है। परन्तु आधुनिक गवेषणाओं<sup>१०</sup> से ज्ञात होता है कि असङ्ग के वास्तविक गुरु मैत्रेयनाथ एक ऐतिहासिक व्यक्ति थे, वस्तुतः मैत्रेयनाथ की ही विज्ञानवाद-योगाचार का प्रथम आचार्य माना जाना चाहिये। उनका समय दूसरी-तीसरी शताब्दियों का सन्धिकाल माना गया है। मैत्रेयनाथ ने महायानसूत्रालङ्कारकारिका, मध्यान्तविभङ्ग, धर्मधर्मताविभङ्ग, महायानोत्तरतन्त्रशास्त्र तथा अभिममयालङ्कारकारिका नामक ग्रन्थों की रचना की थी। योगाचारभूमिशास्त्र की मूल कारिकाओं की रचना भी सम्भवतः उन्होंने ने ही की, असङ्ग ने मैत्रेय के ग्रन्थों पर विद्वत्तापूर्ण भाष्य लिखकर योगाचार-दर्शन के मिश्रान्तों का विस्तृत प्रतिपादन किया और अपने उपाध्याय के स्थान पर स्वयं पशुम्बी बन गये।

आचार्य असङ्ग पेशावर के शाहण थे। उनका समय चौथी शताब्दी जान पड़ता है। वह आचार्य वसुबन्धु के ज्येष्ठ छात्रा और योगाचार के प्रकाशक पंडित थे। उन्होंने मैत्रेय के शास्त्रों में भाष्य लिखने के अतिरिक्त निम्नलिखित ग्रन्थों की रचना की थी—महायानसम्प्रतिग्रह, प्रकरण-आर्ययाचा, महायान अभिधर्ममंगीति (सम्भवतः अभिधर्मसमुच्चय) तथा त्रिशतिकाया प्रज्ञापारमिताया कारिकाव्युत्पत्ति (बज्रच्छेदिका पर टीका)।

असङ्ग के भाई वसुबन्धु (४००-४८० ई०) विज्ञानवाद के सर्वश्रेष्ठ विचारक और महायान बौद्धधर्म के एक प्रमुख आचार्य थे। तिब्बती तथा चीनी परम्पराओं में उन्हें 'एक सहस्र ग्रन्थों का लेखक' कहा गया है जो अक्षरशः सत्य न होते हुए भी वसुबन्धु की साहित्यिक सृष्टि का बहुमुखी और बहु-गुण्यक होने का संकेत है। यद्यपि सन्धिनिर्मोचनसूत्र, लकावतारसूत्र तथा मैत्रेय-असङ्ग के ग्रन्थों द्वारा विज्ञप्तिमालतादर्शन का पर्याप्त विकास और प्रसार हुआ, परन्तु इसका चरम उत्कर्ष वसुबन्धु के समय में ही हुआ। वह वसुबन्धु अभिधर्मकोश के लेखक वसुबन्धु से भिन्न थे, इस प्रश्न पर और वसुबन्धु की निधि पर प्रोफेसर फ्राउ वालनर के गवेषणापूर्ण निष्कर्ष उचित जान पड़ते हैं।<sup>११</sup>

वसुबन्धु ने विज्ञप्तिमालतासिद्धिशास्त्र की दो पुस्तकें 'विशतिका' तथा 'त्रिशिका' लिखकर विज्ञप्तिमालता दर्शन का उत्कृष्ट सारांश प्रस्तुत किया। उन्होंने वादविधि, वादविधान, वादहृदय, व्याख्यायुक्ति, कर्मसिद्धिप्रकरण, पञ्चस्कन्धप्रकरण, तथा अपरिमितायुसूत्रोपदेश नामक अन्य ग्रन्थ लिखे। इनके अतिरिक्त बज्रच्छेदिका, महापरिनिर्वाणसूत्र, सद्धर्मपुण्डरीकसूत्र, महायानसूत्रालङ्कार, प्रतीत्ययमुपाद-सूत्र तथा मध्यान्तविभङ्ग पर टीकाएँ भी लिखीं। विज्ञानवाद दर्शन में बाह्य पदार्थों की पारमार्थिक सत्ता का निषेध और निर्गुण, निराकार, स्वयसिद्ध, स्वयंप्रकाश 'चित्तमात्र' (विज्ञान, विज्ञप्ति, मन, चित्त) की सत्ता प्रतिपादित की गयी है।

वसुबन्धु के पश्चात् विज्ञप्तिमालता दर्शन की परम्परा को आगे बढ़ानेवालों में गुणप्रभ, गुणमति, स्थिरमति, धर्मपाल, जयसेन, नन्द, बोधिरुचि, शीलभद्र, शीलन्द्रबोधि, जिनमित्र तथा हरिभद्र

<sup>१०</sup> देखिये—प्रोफेसर एच० उई, स्टडीज इन इण्डियन फिलॉसफी, भाग १, पृष्ठ ३५६; प्रोफेसर जी० तुचो, ऑन सम एस्पेक्टस ऑफ दि टॉकिडुन्स ऑफ मैत्रेय (नाथ) एण्ड असङ्ग, अध्याय १; प्रोफेसर एम० बिन्तानिद्वि, हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लिटरेचर, भाग २, पृष्ठ ३५४; पंडित हरप्रसाद शास्त्री, इण्डियन हिस्टोरिकल क्वार्टर्ली, १९२५, पृष्ठ ४६५।

<sup>११</sup> देखिये—सेरी ओरियण्टल रोमा, भाग ३, रोम १९५१।

के नाम प्रमुख रूप से उल्लेखनीय है। धर्मपाल तथा स्थिरमति ने विश्वप्तिमात्रता के सैद्धान्तिक विवेचन में भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण अपनाये। इनके महत्त्वपूर्ण विचारों व विश्वप्तिमात्रतासिद्धिशास्त्र पर लिखी गयी अन्य आठ भारतीय टीकाओं में उपलब्ध प्रतिवादों का संग्रह करके युवान-व्वाङ्ग ने चीनी भाषा में अनूदित किया था।

### (३) तर्कशास्त्रीय बौद्ध तत्त्वदर्शन का विकास-क्रम

आधुनिक काल में इस विषय पर अत्यन्त उत्कृष्ट, प्रामाणिक एवं विस्तृत कार्य रूसी अकादमी-शियन प्रोफेसर स्त्रोबाल्स्की तथा भारतीय मनीषी महामति राहुल सांकृत्यायन ने किया है। बौद्ध-दर्शन में न्यायानुसार तत्त्वचिन्तन की आलोचनात्मक पद्धति के प्रवर्तक आचार्य दिङ्नाग थे जिनका समय पाँचवीं शती का उत्तरार्ध और छठी शती का पूर्वार्ध था। दिङ्नाग ने अभिधर्मकोश, भर्मप्रदीप, प्रज्ञापारमितापिण्डार्थ, आलम्बनपरीक्षा, विकालपरीक्षा, हेतुचक्रहमरु, न्यायमुख, प्रमाणसमुच्चय एवं प्रमाणसमुच्चय-वृत्ति आदि ग्रन्थों की रचना की। वे दर्शन में विज्ञानवादी और न्याय में सौत्रान्तिक थे।

बौद्ध-न्याय में 'प्रत्यक्ष' तथा 'अनुमान' नाम के दो ही प्रमाण सम्यक् ज्ञानप्राप्ति के साधन माने गये हैं। दिङ्नाग की दार्शनिक परम्परा में न्याय (तर्कशास्त्र), सौत्रान्तिकदर्शन एवं विज्ञानवाद का सम्मिश्रण पाया जाता है। दिङ्नाग के शिष्यों में शकरस्वामी और ईश्वरसेन के नाम प्रसिद्ध हैं। शकरस्वामी ने 'न्यायप्रवेश' नामक ग्रन्थ लिखा। ईश्वरमेन के मनो का उल्लेख धर्मकीर्ति ने किया है। तर्कशास्त्रीय बौद्धधर्म के इतिहास में उज्ज्वलतम रत्न आचार्य धर्मकीर्ति हैं। उनका समय ७वीं शताब्दी का उत्तरार्ध है। निम्बती परम्परा के अनुसार वह तिब्बत के सम्राट् लांग-स्तन गंगे के समकालीन थे और प्रसिद्ध मीमांसाचार्य कुमारिलभट्ट के भ्रात्रे और आलोचक थे। उन्होंने शास्त्रार्थ में कुमारिल को पराजित कर बौद्ध-दर्शन की उन्नुग पताका सम्पूर्ण देश में पहराई। धर्मकीर्ति ने प्रमाणवार्तिक, प्रमाणविनिश्चय, न्यायबिन्दु, हेतुबिन्दु, वादन्याय, स्रग्धपरीक्षा तथा स्मृता-नान्तरसिद्धि नामक उत्कृष्ट ग्रन्थ न्याय पर लिखे और बौद्ध न्यायशास्त्र का विकास पराकाष्ठा पर पहुँचाया। धर्मकीर्ति के पश्चात् आठवीं शताब्दी में आचार्य शान्तरक्षित सर्वाधिक प्रतिभाशाली बौद्ध दार्शनिक थे। वे भारतीय दार्शनिक पद्धतियों के असाधारण विद्वान् और अकाट्य आलोचक थे। तत्त्व-संग्रह उनका महान् ग्रन्थ है जो भारतीय दर्शन के इतिहास में कई दृष्टियों से अद्वितीय स्थान रखता है। शान्तरक्षित ने तत्त्व-संग्रह के अतिरिक्त वादन्याय-वृत्ति, मध्यमकालकारकारिका आदि अन्य ग्रन्थ भी लिखे। बौद्ध धर्म-दर्शन का नेपाल व तिब्बत में प्रचार करने का श्रेय मुख्य रूप से शान्तरक्षित व उनके सहयोगियों—कमलशील तथा पद्मसम्भव को है। कमलशील शान्तरक्षित के शिष्य तथा नालन्दा विश्वविद्यालय के प्रोफेसर थे। उन्होंने तत्त्व-संग्रह-पञ्जिका, माध्यमिकालोक तथा तीन छोटे-छोटे ग्रन्थ भावना-त्रय पर लिखे हैं।

तत्त्व-संग्रह तथा उसकी पञ्जिका के लेखकों के बाद बौद्ध-धर्म दर्शन का भारत में ह्रास प्रारम्भ हो जाता है। परन्तु बौद्ध न्याय-परम्परा कुछ समय तक बनी रही। इस काल के बौद्ध-विचारकों में न्यायबिन्दुटीका, अपोहप्रकरण, परलोकसिद्धि, क्षणभङ्गसिद्धि, प्रमाणपरीक्षा तथा प्रमाणविनिश्चय टीका के लेखक धर्मोत्तर, ईश्वरभङ्गकारिका, सर्वसंसिद्धिकारिका, श्रुतिपरीक्षाकारिका, बाह्यार्थनिष्ठिकारिका तथा अन्धार्थोहसिद्धि के लेखक कल्याणरक्षित के नाम उल्लेख्य हैं।

## वैदिक देवता अग्नि

### चन्द्रचूड़ मणि

अप नः शोशुचदधमन्ने शुशुग्ध्या रयि । अप नः शोशुचदधम् ॥

(ऋ० १.६७.१)

अग्नि की व्यापकता, उसकी व्यावहारिकता और पवित्रता से प्रेरित होकर, मनुष्य ने अपने हृदय में जिस धार्मिक भावना को प्रथम दिया था, उसका उल्लेख प्रायः समस्त जातियों के आरम्भिक इतिहास में मिलता है। प्राचीन यूनानियों के मत से अग्नि पहल पृथ्वी पर न थी। मनुष्य के हित के लिए प्रोमैथियस (Prometheus) या प्रमथ्य नामक देवता स्वर्ग से अग्नि को चुरा लाये जब से यूनान में अग्नि के साथ साथ प्रमथ्य की भी पूजा होने लगी। प्रसिद्ध यूनानी दार्शनिक हेरेक्लिटस (Heracitus) के अनुसार सारा जगत् ही अग्निमय है। अग्नि में ही विश्व का निर्माण हुआ है और अग्नि में ही उसका समाहार।<sup>१</sup> ससार की अन्य प्राचीन जाति रोमन, अग्नि की 'बलकन' (> Vulcan) या 'उल्का' नाम से उपासना करती है। लैटिन में अग्नि को 'इग्निस' (> Ignis) और स्लाव में 'ओग्न' (> Ogn) कहते हैं। इसी प्रकार ईरानी या पारसीक 'अतर' नाम से अग्नि की उपासना करते आये हैं और उनके प्रसिद्ध ग्रन्थ 'अवेस्ता' में अग्नि के प्रति बहुत-से मन्त्र दिये हुए हैं। पारसीको के यहाँ अग्नि को साक्षात् ईश्वर का प्रतिरूप मानते हैं और उनके यहाँ दिन-रात अग्नि जलती हुई रखी रहती है। कुटुम्ब का प्रत्येक व्यक्ति भक्तिपूर्वक अग्निदेव की उपासना करता है। जब पारसीको ने पहली बार भारत में प्रवेश किया था, उनके एक हाथ में उनका धार्मिक ग्रन्थ अवेस्ता और दूसरे में अग्नि थी। चीनियों के 'शुकिंग' नामक धार्मिक ग्रन्थ में भी अग्नि की उपासना पर काफी जोर दिया गया है। पर सनार की जितनी अग्निपूजक जातियाँ हैं उन सबमें आर्य सबसे प्राचीन और बुद्धिमान् हैं।

ऐतिहासिक अन्वेषणों से पता चलता है कि ससार की समस्त जातियों ने, यहाँ तक कि जो आर्य नहीं हैं—मगोल, सेमेटिक या हेमेटिक हैं, अग्नि की उपासना प्राचीन आयों से ही सीखी थी। आर्य ही अग्नि-पूजा के प्रथम प्रचारक थे। 'वेद' इसके प्रमाण हैं। सम्पूर्ण वैदिक वाङ्मय अग्नि-पूजा से भरा पड़ा है। ऋग्वेद में जितने मन्त्र या ऋचायें अग्नि-सम्बन्धित हैं उतनी दृष्ट को छोड़कर किसी भी देवता के सम्बन्ध की नहीं। ऋग्वेद का प्रथम सूक्त ही 'आनेय सूक्त' है और उसकी पहली ही ऋचा अग्नि-पूजा से आरम्भ होती है—

‘अ० अग्निमीळे पुरोहित यज्ञस्य देवमृत्विजं । होतार रत्नधावमम् ।’

<sup>१</sup> Heracitus declared the world to be an ever-living fire, and fire, therefore, to be the essence of all things, he understood by this a 'pæn' not a material or substance which survived all its transformations, but just the transforming process itself in its ever-darting, vibrating activity (züngelnde), the soaring up and vanishing which correspond to the Becoming and passing away.—'A History of Philosophy,' Chap. 1, § 4, by Dr. W. Windelband.



अर्थात् यज्ञ के पुरोहित, दीर्घमान, देवों को बुलानेवाले, ऋत्विक् और रत्नधारी अग्नि की में स्तुति करता हूँ। इस मन्त्र के आरम्भिक प्रणव (ॐ) में अग्नि की भावना का यथोचित प्रतिपादन हुआ है, क्योंकि ॐ ( = अ + उ + म् ) में—'अ' से तात्पर्य विराट्, अग्नि और विद्म से ही है, 'उ' से हिग्यगर्भ, वायु, तैजस् तथा 'म्' से ईश्वर, आदित्य और प्रजा समझना चाहिए।<sup>१</sup> किञ्चित् इसी तरह की प्रतीकात्मक व्याख्या वैदिक देवताओं के सम्बन्ध में योगी अरविन्द ने की है। अरविन्द ने वैदिक धर्म को रहस्य-पूर्ण बनलाते हुए सूर्य से 'प्रजा', अग्नि से 'इच्छा' और सोम से 'अनुभूति' का अर्थ-निर्देश कर ऐतिहासिक इल्यूसीनियन (Eleusian) एव ऑफिक (Orphic) रहस्यों को वैदिक विचारधारा का अवशेष बनलाया है।<sup>२</sup>

वैदिक साहित्य में अग्नि की भौतिक कल्पना का भी परिचय जहाँ तहाँ मिलता है। किन्तु उसके आधार पर आर्यों को जड़ोपासक, असभ्य और बर्बर मान लेना पाश्चात्य विद्वानों की मिथ्या धारणा है। आर्यों की जड़ोपासना के भीतर अधिष्ठात्-रूप से एक एक चेतन अग्नि, वायु आदि चैतन्यदेव की दार्शनिक भावना भी छिपी हुई है। पाश्चात्य सभ्यता के आलोक में वैदिक-साहित्य का अध्ययन करते हुए पाश्चात्य विद्वान् प्रायः इस बेजानिक तरह को भूल जाते हैं। 'शुक्ल यजुर्वेद' के माध्यन्दिन-वाजमनेयी शास्त्र के आधार पर 'ह्रदकल्प' में अग्नि की इस तरह की कल्पना मिलती है—

<sup>१</sup> गफ (Gough) 'Upanishads'; पृ० ६६-६३

<sup>२</sup> The hypothesis I propose is that Rg-veda is itself the one considerable document that remains to us from the early period of human thought of which the historical Eleusian and Orphic mysteries were the failing remnants, when the spiritual and psychological knowledge of the race was concealed for reasons now difficult to determine, in a veil of concrete and material figures and symbols which protected the sense from the profane and revealed it to the initiated. One of the leading principles of the mystics was the sacredness and secrecy of self-knowledge and the true knowledge of the gods. This wisdom, was, they thought, unfit for, perhaps even dangerous, to the ordinary human mind, or in any case liable to perversion and misuse and loss of virtue if revealed to vulgar and unpurified spirits. Hence they favoured the existence of an outer worship effective but imperfect for the profane, and an inner discipline for the initiate, and clothed their language in words and images which had equally a spiritual sense for the elect and a concrete sense for the mass of ordinary worshippers. The Vedic hymns were conceived and constructed on these principles.

‘रुद्रेज समुद्भूत द्विमूर्धान द्विनासिकम् । षण्णव च चतु श्रोत त्रिपाद सप्तहस्तकम् ॥  
वाम्यभागे चतुर्हस्त सव्यभागे विहस्तकम् । सुव लुच च शक्ति च अक्षमाला च दक्षिणे ॥  
तोमर व्यजन चैव घनपाव तु वामके । विभ्रत सप्तभिर्हस्तैर्द्विमुख सप्तजिह्वकम् ॥  
दक्षिणे च चतुर्जिह्व त्रिजिह्वमुत्तरे मुखम् । द्वादशकोटिमूर्त्याढ्य द्विपञ्चाशत् कलायुतम् ॥  
स्वाहास्वधावष्टकारैर्गङ्गित मेघवाहनम् । रक्तमाल्याम्बरधर रक्तपद्मासनस्थितम् ॥  
रोद्र तु वह्निनामान वह्निमावाहयाम्यहम् ॥’ (‘अग्नेर्धैर्यरूपम्’ रद्रकल्पे)

जिसके सम्बन्ध में विद्वान् वाचस्पति ने मन्त्र जिह्वाओं और नवशक्तियों की गणना की है । अग्नि की मन्त्र जिह्वाओं में—(१) कराली, (२) धूमिनी, (३) श्वेता, (४) लोहिता, (५) नीललोहिता, (६) सुवर्णा, (७) पद्मरागा और नवशक्तियों में (१) पीता, (२) श्वेता, (३) अरणा, (४) वृष्णा, (५) धूम्रा, (६) नीक्षणा (७) स्फुलिङ्गिनी, (८) ज्वलिनी, (९) ज्वालनी ये नाम आते हैं । ऋग्वेद के त्रयोदश सूक्तों की, जिसका नाम ‘आनी’ (विशेष प्रीतिकर) सूक्त भी है, बारह ऋचाओं में इन बारह नामों से अग्नि की उपामना की गई है—

(१) मुग्धिष्ठ । (२) तनूतपात् । (३) नरागस । (४) इला । (५) बहि । (६) देवीद्वार । (७) नक्त और उषा । (८) देवीद्वय । (९) इला, सरस्वती, मही । (१०) त्वष्टा । (११) वनस्पति । (१२) स्वाहा ।

और अग्निहोत्र के समय की विशेष अग्नि के पाँच नाम हलायुध ने इस प्रकार दिये हैं

‘आवसथ्याहवनीयी दक्षिणामिस्तवैव च ।  
अन्वाहार्यो गार्हपत्य इत्येते पञ्च बह्वय ॥’

उपनिषद् के एकेश्वरवाद (Monotheism) में यद्यपि अग्नि को एक ब्रह्म के अन्तर्गत मानकर वायु आदि देवताओं की तरह अपना कर्तव्य-भाग पालन करने का सकेत मिलता है,<sup>१</sup> अथर्वण के

<sup>१</sup> तु० मुण्डकोपनिषद् १।२।४ ।

<sup>२</sup> सुसमिद्धो न आवह देवाँ अग्ने हविष्मते । होतः पावक यक्षि च ॥  
मधुमन्त तनूतपाद् यज्ञ देवेषु नः कवे । अद्या कुरावुहि वीतये ॥  
नराशंसमिह प्रियमस्मिन् यज्ञ उपह्वये । मधुजिह्वं हविष्कृतम् ॥  
अग्ने सुवतने रणे देवाँ ईद्वित आवह । अस्ति होता ननुहितः ॥  
स्तुणीत बहिरानुवगधूतपृष्ठं मनीषिणः । यज्ञामृतस्य यक्षयम् ॥  
विषयन्तामुतावृधो द्वारो देवीरसश्चतः । अद्या नूनं च यष्टवे ॥  
नक्तोषासा सुपेसास्मिन् यज्ञ उपह्वये । इदं नो बहिरासवे ॥  
ता मुजिह्वा उपह्वये होतारा वीव्या कवी । यज्ञं नो यक्षतामिमम् ॥  
इडा सरस्वती मही तिष्ठो देवीर्धर्मयोवुषः । बहिः सीदन्वसिधः ॥  
इह त्वष्टारमपियं विश्वरूपमुपह्वये । अस्माकमस्तु केवलः ॥  
अथ सृजा वनस्पते देव देवेभ्यो हविः । प्रशानुरस्तु चेतनम् ॥  
स्वाहा यज्ञं कृणोतनेन्द्राय यज्वनो गृहे । तन्न देवाँ उपह्वये ॥

<sup>३</sup> तैत्तिरीय उपनिषद्, २।८ ।

‘मुण्डकोपनिषद्’ में अग्नि को ब्रह्मा का मस्तक कहा गया है।<sup>१०</sup> और कहीं-कहीं जैसे ‘प्राणान्निहोत्र’ उपनिषद् में अग्नि को ब्रह्मा का ही प्रतिरूप मान लिया है।<sup>११</sup> वैदिक देवताओं की इस अदिल धारणा ने अनेक दार्शनिकों को आश्चर्य में डाल रक्खा है और ब्लूमफील्ड (Bloomfield) की तरह वे सब केवल इसी निष्कर्ष तक पहुँच सके हैं कि अनेकेश्वरवाद (Polytheism) की सबसे बड़ी कठिनाई यही है कि प्रत्येक देवता को शासन-भार सौंपा जाता है और सभी उस भार को वहन करने में अपने को असमर्थ पाते हैं।<sup>१२</sup> ऐसी अवस्था में ऋग्वेद का एकमात्र ‘एकम् सवित्रा बहुधा वदन्ति’ का सिद्धांत ही सर्व-मान्य हो सकता है।<sup>१३</sup>

वैदिक ब्राह्मण में अग्नि की उत्पत्ति के विषय में भी विस्तृत विवरण मिलता है। अग्नि की उत्पत्ति आकाश और जल में हुई। ‘कठोपनिषद्’ में अग्नि की दो मानाओं का उल्लेख है, अर्थात् दो लक्षड़ियों के सघर्षण से उनकी उत्पत्ति बतलाई गई है—

अरण्योनिहिनी जानवेदा गर्भं इव सुभूतो गर्भिणीभिः ।

दिवे दिव ईड्यो जागृबिद्भृहविष्मद्भूमन्तुष्येभिरग्निं गतद्वै तत् ॥

(कठोपनिषद् २।४।८)

अग्नि का एक नाम ‘तनूनपात्’ है जिससे पता चलता है कि अग्नि की श्वय उत्पत्ति हुई। पर अल्प अयवर्ण का उल्लेख मिलता है। अयवर्ण पहले ऋषि थे जिन्होंने ‘अरणी’ से अग्नि उत्पन्न की। भृगु ने अग्नि को मनुष्यों में स्थिर किया और मनु ने उन्हें ‘पुरोहित’ की सजा दी। ‘भारतीय दर्शन’ नामक स्वरचित ग्रन्थ में डॉ० एस० राधाकृष्णन् ने अग्नि के यज्ञ-सम्पादन-विधान की तुलना प्राचीन यूनान के देवाह्वानकारी यज्ञ-विधान से की है जिसमें लोक-हित के लिए अग्नि देवों को हविर्यज्ञ करते थे।<sup>१४</sup> ऋग्वेद के ७७वें सूक्त में अग्नि की इसी रूप में आराधना भी मिलती है

कथा दाशेभामन्ये कास्मै देवजुष्टोच्यते भामिने गी ।

यो मृत्येष्बभूत ऋतावा होता यजिष्ठ इत् कृणाति देवान् ॥१॥

यो अध्वरेषु शन्तम ऋतावा होता तनूनमोभिरा कृणुध्वम् ।

अग्निर्यज्ञेभ्यो देवान् सचा बोधाति मनसा यजाति ॥२॥

स हि ऋतु समर्थ ससाधुभिरो न भूतद्भुतस्य रभीः ।

त मेधेषु प्रथम देवयन्तीविश उपब्रुवते दस्ममारीः ॥३॥

(ऋ० १।७७।१—३)

\* अग्निर्मूर्धा बलुकी चन्द्रसूरी

दिशः श्रोत्रे नाग्निभुताश्च वेदाः ।

वायुः प्राणे हृदयं विश्वमस्य

पञ्चधा पृथिवी ह्येष सर्वभूतामन्तरात्मा ॥ (मुण्डकोपनिषद् २।१।४)

८ विश्वोऽस्ति वैश्वानरो विश्वरूपं त्वयाधार्यते जायमानम् ।

विश्वं त्वाहुतयः सर्वा यज्ञं ब्रह्माभूतोऽस्ति ॥ (प्राणान्निहोत्रोपनिषद्)

९ हि रेलिजन औं हि वेद, पृ० १९६ ।

१० ऋ० २।१६४।४६ ।

११ डॉ० एस० राधाकृष्णन् : इंडियन क्लासिफी, खंड १, पृ० १०७ पाद टि० ।

आर्यों के आरम्भिक औपनिवेशिक विस्तार (Colonisation) के समय इन्हीं अग्निदेव की स्वीकृति वाञ्छनीय समझी जाती थी। क्योंकि एक स्वरूप से यह यज्ञ में रूपायक होते थे और दूसरे से सौ नेंदों द्वारा जगलो को भस्म कर मनुष्यों के निवास 'यथ्य' 'जनपद' स्थापित करते थे। 'शतपथ ब्राह्मण' में प्राचीन विदेह (विदेह) की कुछ सम्मृतियाँ पाई जाती हैं जब उस प्रांत की आर्यों ने अपना उपनिवेश नहीं माना था। उक्त ग्रन्थ में आर्यों के पूर्वीय विस्तार-क्रम में तीन प्रधान सीधियों का स्पष्ट उल्लेख मिलता है। पहले विदेह के राजा माठव केवल सारस्वत प्रदेश के अधिपति समझे जाते थे। ब्राह्मण-सम्भ्यता के आदि प्रतिनिधियों में से अग्नि वैश्वानर के नेतृत्व में वे अपने पुरोहित गौतम राहुगण के साथ सदानौर (वर्तमान गण्डक) के तट तक पहुँचे। इसके पहले ब्राह्मणों ने यह समझकर कि सदानौर का पूर्वी भाग अग्नि-द्वारा परिष्कृत नहीं हुआ है इस नदी को कभी पार करने का विचार तक नहीं किया था। बाम्बव में सदानौर का पूर्वी प्रदेश उस समय घने जंगलों और उँची नीची भूमियों में भरा हुआ था। माठव के पूछने पर कि 'हमारा आवास कहाँ हो?' अग्नि ने नदी का पूर्वी भाग बमाने का आदेश दिया।<sup>११</sup>

इसी तरह आर्य-सम्भ्यता की प्रसार-भूमिका में जहाँ कहाँ आर्यों के बसने-बसाने का क्रम पाया जाता है, शोभनीय क्षेत्र, मार्ग और धन के लिए अग्नि की अभ्यर्चना अनिवार्य हो जाती है।

'सुक्षेविद्या मुपातुया वसूया च यजामहे। अपन शोणुचदधम् ॥' (ऋ० १।६७।२)

क्योंकि अग्नि धन एवं आवास के मूल तथा उपासक की कामना पूरी करनेवाले हैं—

रायो बुध्न सङ्गमनो वसूना यज्ञस्य केतुर्मन्मसाधनो वे ।

अमृतत्व रक्षमाणानस एन देवा अग्निं धारयन्द्रविणोदाम् ॥

नू च पुरा च सदन ग्यीणा जातस्य च जायमानस्य वक्षाम् ।

सतश्च गोपा भवतश्च भूरेवैवा अग्निं धारयन्द्रविणोदाम् ॥

द्रविणोदा द्रविणमस्तुरस्य द्रविणोदा सनरस्य प्रयसन् ।

द्रविणोदा वीरवतीमिप नो द्रविणोदा रासते दीर्घेमायु ॥ (ऋ० १।६६।६-८)

उपनिषत्काल में सर्वतः याज्ञिक अग्नि जला करती थी और सबके यहाँ दैनिक हवन का विधान था। दैनिक पञ्च महायज्ञ में (१) देव पूजन, (२) पितृ पूजन, (३) अतिथि पूजन, (४) सप्ताह पूजन और (५) गृह्यदेव पूजन होता था। वेदों में अग्निहोत्र की विशाल महिमा का वर्णन हुआ है। और उसने प्रातः कालीन वायु का परिष्कार एवं शारीरिक तथा बौद्धिक स्वास्थ्य का सम्मर्धित होना बतलाया गया है।<sup>१२</sup> सम्पूर्ण वेद में जिन सोलह होत्रियों या ऋत्विगों का प्रसङ्ग-वर्णन उल्लेख मिलता है उनके नाम ये हैं—

ऋग्वेद के—(१) होता, (२) मैत्रावरुण, (३) अच्छावाक, (४) यावस्तुत ।

यजुर्वेद के—(५) प्रतिप्रश्मिता, (६) नेष्टा, (७) उन्नेता । (८) अध्वर्यु ।

<sup>११</sup> शतपथ ब्राह्मण की यह कहानी प्रोफ़ेसर मैकडॉनल के संस्कृत-साहित्य के इतिहास में भी उद्धृत हुई है।

वे० 'ए० हिस्ट्री ऑफ़ संस्कृत सिटरेचर' (१९२६), ख० ८, पृ० २१४-१५।

<sup>१२</sup> सायं सायं गृहपतिर्नो अग्निः प्रातः प्रातः सौमनसस्य दाता ॥१॥

प्रातः प्रातर्गृहपतिर्नो अग्निः सायं सायं सौमनसस्य दाता ॥२॥

(अथ०, का० १६। अनु० ७। मं० ३।४)

सामवेद के—(६) उद्गाता, (१०) प्रस्तोता, (११) सुब्रह्मण्य, (१२) प्रतिहर्ता ।

अथर्ववेद के—(१३) ब्रह्मा, (१४) ब्राह्मणाच्छसी, (१५) पोता, (१६) अग्नीधर ।

वेदों में अग्निहोत्र की महिमा इसने और प्रकट होती है कि सबसे बड़े ऋग्विष् अग्नि स्वयं है

तवामेहोत्रं तव पोत्रमृत्विष्यं तव नेष्ट्रं त्वमग्निदृतायत ।

तव प्रशास्त्रं त्वमध्वरीयसि ब्रह्मा चासि गृहपतिश्च नो दमे ॥ (ऋ० २।२।१-२)

और जो लोग अग्निहोत्र करते हैं, वे सब द्युलोक में आदित्य और अग्नि के साथ एक ही जगह निवास करते हैं । 'अग्नि अमर है ही, मरणशील मनुष्य भी अग्नि की उपासना से अमर हो जाते हैं । इसीसे वैदिक कवि को कहना पड़ा कि 'अग्निदेव । आओ, हम परस्पर प्रशंसा करें ।'

'अथा न उभयेषाममुन मर्त्यानाम् । मिथ मन्तु प्रशमन्य ॥' (ऋ० १।२६।६)

तथा 'हे अग्नि ! तुम ज्योतिस्वरूप हो । मनु ने मनुष्यों में तुम्हें स्थापित किया था और यज्ञ के लिए उत्पन्न होकर हव्य-द्वारा तृप्त हो, तुम्हीं कण्व के प्रति प्रकाशित हुए थे । मनुष्य तुम्हें नमस्कार करते हैं ।'—

नि त्वामग्ने मनुदधे ज्योतिर्जनाय शश्वते ।

दीदीय कण्व ऋतुजात उक्षितो य नमम्यन्ति कुण्ड्य ॥ (ऋ० १।३६।१६)

ऋग्वेद के २४वें सूक्त में कवि ने आरम्भ में ही देवाचन के सम्बन्ध में एक अत्यन्त सुन्दर जिज्ञासा प्रकट की है कि देवों में किस अधीन के देवता का सुन्दर नाम उच्चारण करें जो हमें दीर्घायु तथा माता-पिता में अक्षय भक्ति से पुरस्कृत करे । और दूसरे ही मन्त्र में देवों में पहले अग्नि का सुन्दर नाम लेकर अपनी उस उदयोन्मुखी जिज्ञासा का 'उत्तर' ढूँढ़ निकाला है—

कस्य नूनं कतमस्यामुताना मनामहे चार देवस्य नाम ।

को नो मह्या अदितये पुनर्हात् पितरं च दृशेय मातरं च ॥

अनेव्यं प्रथमस्यामुताना मनामहे चार देवस्य नाम ॥

स नो मह्या अदितये पुनर्हात् पितरं च दृशेय मातरं च ॥ (ऋ० १।२४।१-२)

वैदिक कवि के इसी 'उत्तर' में अग्नि की उपासना का साग 'रहस्य' छिपा हुआ है । इसीलिए वेदों में ऋग्वेद और सामवेद दोनों अग्नि-गायन से आरम्भ किये गये थे । और यजुर्वेद तथा अथर्ववेद के आरम्भ में यद्यपि 'अग्नि' का नाम न लेकर 'इत' एवं 'एतृशप्त' शब्द प्रयुक्त हुए हैं, उनकी अनेक ऋचाओं में अग्नि की आराधना मिलती है । ईशावास्योपनिषद् के निम्नलिखित अवतरण में भी यज्ञस्वी और पुण्यमय जीवन व्यतीत करने के लिए ही इसी अग्नि-उपासना की ओर इङ्गित किया गया है, जो वैदिक धर्म का एक विशिष्ट अङ्ग है—

अग्ने नय सुपथा राये अस्मान्

विश्वानि देव वयुनानि विद्वान् ।

युयोध्यस्मज्जुहुराणमेनो

भूयिष्ठा ते नमउक्ति विधेम ॥ (ईशावास्योपनिषद् १।१८)

अथर्ववेद में (१) सवस्त्र, (२) पत्नी वीक्षिता, (३) शमिता, (४) गृहपति, (५) अङ्गिरा, (६) मैकर्ता और (७) अमलाचवर्ग्य भी ऋग्विष् माने गये हैं ।

शतपथ ब्राह्मण १।१।६।२-५ ।

## भारतीय कला का दार्शनिक आधार

डॉ० बलराम श्रीवास्तव

भारतीय कला को दर्शन का व्यापक आधार मिला है। सौन्दर्य-शास्त्र के अनुसार कला की उद्भावना सौन्दर्यानुभूति की अतिरेकता से होती है। कला के क्षेत्र में यह धारणा काफी हद तक सही भी उतरती है, किन्तु भारतीय कला का आधार केवल सौन्दर्यवाद ही नहीं है, भारतीय कलाकारों ने सौन्दर्यवाद को उसी सीमा तक मान्यता दी है जिस हद तक भारतीय दर्शन, धर्म तथा नैतिकता उसका समर्थन कर सकने में समर्थ हैं। कला की दृष्टि से भारत में अनेक ऐसी सुन्दर कृतियाँ बनी हैं जिनके मूल में गेन्द्रिक सौन्दर्य की भावना सिद्ध हो सकती है, किन्तु कला की इस धारा का न तो व्यापकत्व मिला और न समर्थन तथा सहानुभूति। इसके विपरीत भारतीय कला की उसी धारा को प्रथम और सहयोग प्राप्त हुआ जो कि यहाँ के दर्शन और धर्म की मान्यताओं के अनुकूल पड़े। आनन्द का ज्ञान सौन्दर्य है, किन्तु भारतीय कला-चिन्तन में आनन्द और सौन्दर्य दोनों ही अध्यात्ममूलक हैं। और दूर तक विचार करें तो यह भी अनुभव होता है कि कला-रचना का जितना सम्बन्ध आनन्द से है, उतना सौन्दर्य से नहीं। सौन्दर्यहीन वस्तु भी कलात्मक हो सकती है यदि उसके द्वारा आनन्द का उद्रेक सम्भव हो। यही कारण है कि रूपयोजना की दृष्टि से बनी भड़ी प्रतिमा भी भक्त के लिए आनन्द का अपार सागर उड़ेल देती है, यदि वह भक्त की धारणा के अनुकूल बनी हो। मूर्ति-शास्त्र का आकृतिविज्ञान, मुद्राविज्ञान, अलंकरणविज्ञान तथा आयुध-विज्ञान अपने निश्चित मान्यताओं के आधार पर जो प्रतिमा सुन्दर सिद्ध करते हैं वही प्रतिमा भक्त की भी उपास्य हो पाती है। यही कारण है कि धर्मसूत्रों और कर्मकाण्ड में उस प्रतिमा की उपासना का विरोध किया गया है जो आयुधादि से सम्पन्न न हो और भग्न हो गयी हो। दूरी प्रतिमाएँ सप्रहालयों की निधि भले ही हों, किन्तु मन्दिरों में उनके लिए स्थान नहीं है। यहाँ स्पष्ट है कि भक्त के मन पर कला की उसी कृति की छाप पड़ती है, वही कला आनन्द का ज्ञान हो पाती है जो कि आध्यात्मिक सौन्दर्य के अनुकूल हो।

अध्यात्ममूलक आनन्दवाद का कला के क्षेत्र में एक दूसरा भी प्रभाव पड़ा। वह यह कि जहाँ देश और काल के प्रभाव से सौन्दर्य का मानदण्ड बदलता रहता है और बदलता जाएगा, वहाँ आनन्द की आध्यात्मिक अनुभूति कभी पुरानी नहीं पड़ती। विश्वनाथ जी की प्रतिमा देशकाल भेद से अनेक रूप धारण कर सकती है, किन्तु आनन्द की अनुभूति भक्त के लिए सदैव एक सी है। वह नित नूतन नहीं है। इन्हीं दो कारणों से भारतीय कलाकारों ने कोई सौन्दर्य और आनन्दवाद का सहारा छोड़ अध्यात्ममूलक दर्शन का छोर पकड़ा और यह उसके लिए अच्छा ही हुआ। यह कहना सर्वथा गलत है कि दर्शन और धर्म के कारण भारतीय कला का स्वतन्त्र उन्मेष न हुआ और कला दर्शन और धर्म का साधनमात्र बन गयी। भारतीय दर्शन की व्याप्ति अनन्त है। यह दर्शन या इसी प्रकार के अन्य भेदों-भ्रमों के बाँधों को तोड़-फोड़कर भारतीय मनीषी की चिन्तन-परम्परा

अबाध रूप से चलती रही, जिसके कारण जिस प्रकार भारतीय मस्तिष्क को दार्शनिक उद्भावना के लिए विशाल क्षेत्र मिलता गया, उसी प्रकार कलाकार को भी धर्म, अध्यात्म और दर्शन के मनोरम वसन में नैसर्गिक सौन्दर्य की झाँकी देने का सुअवसर मिलता रहा। इसके विपरीत यदि हम पाश्चात्य कला, मुख्यतया ग्रीस और रोम की मूर्तिकला को देखे, जिसे सौन्दर्यवाद का आधार तो मिला, किन्तु अध्यात्म का सहारा नहीं मिला है, तो लगेगा कि वह जितनी हृदिग्रस्त और निष्प्राण है उसमें सौन्दर्य की, मुख्यतया मानवीय सौन्दर्य की, अनन्यतम उद्भावना हुई है, किन्तु उसमें वह सजीवता, सप्राणता नहीं है जो भारतीय मूर्तिकला में है। गान्धार कला, जो भारत की आचलिक कला होते हुए ग्रीसदेशीय सौन्दर्यवाद से प्रभावित थी, इसी कारण तत्कालीन मथुरा या परवर्ती मध्यदेशीय (गुप्तकला) की तुलना में आध्यात्मिक सौन्दर्य की दृष्टि से हीन सिद्ध होती है। हिन्दू, बौद्ध तथा जैन दैववाद, जो वस्तुतः भारतीय दर्शन का मूलरूप ही है, इतना व्यापक और सम्पन्न है कि भारतीय कलाकार आज तक उस व्याप्ति को पहुँच ही नहीं पाया है। अतएव यही सिद्ध होता है कि धर्म और दर्शन के प्रभाव से भारतीय कला को बहुत ही व्यापक क्षेत्र मिला है।

ब्रह्मवैवर्तपुराण में देवप्रतिमा को साक्षात् देवता उस रूप में माना गया है जैसे यज्ञ का पुरुष (यज्ञो वै पुरुष)। वहाँ यह भी कहा गया है कि मूर्ति धर्म की पत्नी है। मूर्ति के बिना विश्व के कण-कण में व्याप्त रहने वाला पूर्ण ब्रह्म निराधार हो जाएगा।<sup>१</sup> विष्णुधर्मोत्तरपुराण के अनुसार दर्शन और धर्म ने कला को आवश्यकता से विवश होकर सहचरी बनाया। धारणा है कि कलियुग में देवता के दर्शन का यही मात्र माध्यम है। कुतः, वेता और द्वार पर युग में लोग देवता का साक्षात् दर्शन करते थे—

विशेषेण कली काले कर्तव्य देवतागृहम् ।

ह्रन्वेताद्वारेपु नग पश्यन्ति देवताम् ॥

—विष्णुधर्मोत्तरपुराण, कांड ३, अध्याय १, श्लोक ५ ।

मौलिक उपादानों से बनी प्रतिमा या चित्र में देवत्व का आगेप भावनापूर्वक ही सम्भव है। मूर्ति-प्रतिष्ठा के समय चलनेवाले कर्मकाण्ड और विधि-विधानों से मूर्ति के प्रति ऐसी आस्था मनोवैज्ञानिक रीति से जगायी जाती है या भक्ति-भावना के सहज उद्भूत से जग भी जाती है।

‘दिव्यावदान’ में इस सम्बन्ध में एक मनोरम कथा है। बुद्ध के शिष्य एक बार मथुरा आये। वहाँ यक्ष-पूजा का बाहुल्य था। मार नामक यक्ष ने उपगुप्त को विवश किया कि वे यक्ष की पूजा करे, किन्तु यह उपगुप्त के अनुकूल न था। वे केवल बुद्ध के प्रति आस्था रखते थे। अतएव छलपूर्वक मार यक्ष ने बुद्ध का स्वरूप धारण कर लिया। इस पर उपगुप्त नतमस्तक हुए। किन्तु मार ने तुरन्त उपगुप्त से कहा कि जब मैं बुद्ध नहीं, यक्ष हूँ, तो तुम क्यों नतमस्तक होते हो? तो उपगुप्त ने कहा कि जिस प्रकार मूर्तिपूजक पूजा करते समय उस मिट्टी की पूजा नहीं करते जिसकी प्रतिमा बनी है, बल्कि उस देवता या शक्ति की पूजा करते हैं जिसकी कि प्रतिमा है। उसी प्रकार मैं तुम्हारी पूजा नहीं करता; क्योंकि तुम बुद्ध के रूप के माध्यम मात्र हो।

मृण्मयेषु प्रतिकृतितत्त्वमाणा यथा जनः ।

मृतसन्नामानाहृत्य नमस्त्वरसजया ॥

<sup>१</sup> आर. एन. मुखर्जी : ‘तोशाल फंक्शन ऑफ आर्ट’, पृष्ठ ४ में उद्धृत ।

तथाह त्वामिहोद्गीधय लोकायावपुर्धरम् ।

भारसशामनाहत्य नत सुगतसञ्चया ॥<sup>१</sup>

उपगुप्त के इस कथन से यह साफ प्रकट है कि मूर्ति के पीछे जो मूल दर्शन था वह बहिरंग न होकर अन्तरंग था। भक्त के मन में मूर्ति या प्रतिमा भगवान् की एक अवस्था है जो आगे चलकर साधना के बल पर अमूर्त, सरूप या परम रूप धारण कर लेता है। वेदान्त-दर्शन की व्यावहारिक दृष्टि में मूर्ति की महत्व मिला है। मूर्तिसाधना में सिद्ध हो जाने के बाद ही ईश्वर के प्रति पारमार्थिक दृष्टि की उपलब्धि होती है। शक्ति और वज्रयान (बौद्धतन्त्र) की धारणा के अनुसार साधना के अनेक क्रम हैं जो स्थूल से सूक्ष्म की ओर ले जाते हैं। साधनमाला में स्थविर अनुपमरक्षितरञ्जिन तारा के साक्षात्कार की एक साधना वर्णित है जिसके कुछ स्तर ये होंगे—पहले माधक चन्द्रमा का ध्यान करे, फिर कमल का, इसके बाद असंख्य बुद्ध और बोधिसत्वों का, फिर सुगत, प्रत्येक धावक, जिन बोधिसत्व मुक्तों का, त्रिरत्न का, इसके बाद मैत्री, मुदिता, दया और उपेक्षा नामक चारों ब्रह्माओं का फिर आर्यतारा और उसके बाद ध्यानी बुद्ध अमोघकिटि का और फिर अन्त में देवी तारा का।<sup>२</sup>

विकास-क्रम की दृष्टि से यदि विचार किया जाय तो सिद्ध होगा कि दर्शन ने भारतीय कला को प्रागैतिहासिक युग से ही प्रभावित किया है।

दर्शन का आधार भौतिक जीवन की अनुभूतियाँ हैं। अतएव प्रागैतिहासिक युग में प्रकृति के प्रति मानव का जो दृष्टिकोण रहा उसका प्रभाव उस समय की कला पर पड़ा। पहले मनुष्य ने सोचा कि वह प्रकृति को जीत लेगा। किन्तु अपनी सीमाओं के कारण जब वह ऐसा न कर सका, उसने किमी असीम की कल्पना की। किन्तु असीम दृश्य नहीं था, अतएव दृश्य-जगत् के प्राकृतिक अभिधान ही उसके आस्था के आधार बने। वर्षा, जल, अग्नि, वायु आदि की उपासना करके उसने प्राकृतिक शक्ति से त्राण पाने और उनका उपयोग कर जीवन को सुखी करने की चेष्टा की। अब प्रश्न होता है कि उस असीम को वह क्या रूप दे। भारतीय ताम्रयुग की कुछ ऐसी ताम्र-मूर्तियाँ मिलती हैं जो मानवाकृति की सरलतम अभिव्यक्ति कही जा सकती हैं। इसमें देह के प्रमुख अवयव, सिर, धड़, हाथ और पैर समबाध रूप में एक पत्तर पर काट दिये गये हैं। गंगा की घाटी में ऐसी कई मूर्तियाँ मिली हैं, जिनमें से एक भारत-कला-भवन में सुरक्षित है। हडप्पा और मोहेंजोदड़ो की मुहुरी तथा अन्य चित्रों की अनुकृतियों से भी यही पता चलता है। प्रारम्भ से ही मनुष्य ने देवता की शरीर-कल्पना करते समय मनुष्य-शरीर का ही ध्यान रखा। दूसरे शब्दों में हम कह सकते हैं कि अभी से मनुष्य ने दार्शनिकों के इस महान् तथ्य को समझ लिया कि ईश्वर और जीव के मूल में एक ही सत्ता है। बाद को पल्लवित होनेवाले सभी दर्शनों ने (चारवाक्, जैन को छोड़कर) यही माना है कि परमात्मा अव्यक्त है और जगत् उसकी छाया है। परमात्मा कर्ता होते हुए भी अपनी कृति (जीव) से भिन्न नहीं है। अद्वैतवादियों ने जीव और ब्रह्म के बीच के आवरण को माया कहा है। माया का नाश ज्ञान या कर्म से होता है। माया का नाश जीव और ब्रह्म की विभिन्नता का नाश है। कबीर ने इस तथ्य को अत्यन्त सीधे ढंग से समझाया है—

<sup>१</sup> विष्णुवचन (नालन्दा) पृष्ठ २२८ ।

<sup>२</sup> साधनमाला, साधना ६८ ।



‘जल मे कुभ है कुभ मे जल है बाहर भीतर पानी ।

कुटा कुभ जल जलहि समाना, यह तल कछो गयानी ॥’

इस महातथ्य का ज्ञान ग्रीस देश के कलाकारों को भी हुआ, किन्तु उनको सत्य का एकाग्री साक्षात्कार हुआ। भारतीय कलाकार जहाँ यह जानते थे कि ईश्वर मनुष्य की तरह ही रूपधारी है, वहाँ यह भी जान गये कि परमात्मा के शरीर और मनुष्य के शरीर में असीम और सीसीम का अन्तर है। अतएव देवता की शरीर-कल्पना में उसने परमात्मा की असीम शक्तियों की उद्भावन देने के लिए देवता के अनेक मुख, अनेक हाथ, अनेक पैर और नेत्रादि की कल्पना की। पूरी सम्भावना इसकी है कि भारतीय कलाकार के मन में वैदिक दार्शनिकों की धारणा ‘सहस्रशीर्षा पुरुष सहस्राक्ष सहस्रपात्’ (ऋग्वेद १०-६०-१) घर की गयी हो। किन्तु ग्रीस देश के मूर्तिकार सम्भवतः इस रहस्य से अवगत नहीं थे, अतएव उन्होंने मानव की सुन्दरतम रूप-कल्पना को ही देवत्व माना। उनके पास भारतीय कलाकारों का मूर्तिविधानीय कौशल नहीं था।

वैदिक ऋषियों का दार्शनिक चिन्तन भारतीय कला के अभिप्रायों और प्रतीकों (Art Motifs) को अधिकतम मात्रा में प्रभावित किये हुए हैं। यह भी कहा जा सकता है कि भारतीय कला और प्रतीकों का आधार वैदिक दर्शन ही है। ‘विदोऽखिलो धर्ममूलम्’ का सत्य और क्षेत्रों में बाँटे कुछ भी हो, किन्तु भारतीय कला के क्षेत्र में संवेधा सत्य है। सब यह लगता है कि ऐसे पुराणों ने वैदिक दार्शनिक तथ्यों का कथात्मक उपबृहण किया, उसी प्रकार भारतीय कलाकारों ने भी वैदिक चिन्तनप्रसूत साम्यताओं का प्रतीकात्मक उपबृहण किया। वैदिक ही नहीं, वैदिकोत्तर दर्शनों के साथ भी भारतीय कलाकार का ऐसा ही तादात्म्य बना रहा। इस प्रकार भारतीय मूर्तिक कला जो कुछ चिन्तन-मनन स्वरूप में था, वही कला के क्षेत्र में दृश्यगत हुआ। वैदिकों की सृष्टि-विद्या या हिरण्यगर्भ-विद्या का मर्म भारतीय कलाकारों ने समझ लिया था और उन्होंने अमूर्त भावनाओं और दार्शनिक तथ्यों को जो रूप दिया तथा बाना पहनाया वह इतना सटीक बैठा कि दर्शन के दुर्लभतम तथ्य भी कला के माध्यम से मुखर हो पड़े।

प्रजापति या स्वयम्भू ने सृष्टि की रचना की। उन्होंने सृष्टि की जब इच्छा की, सर्व-प्रथम अपने शरीर से जल उत्पन्न किया और फिर विविध प्राणी और वनस्पति की उत्पत्ति के लिए, अपने शक्ति-रूमी बीज को जल में डाल दिया—‘अपांश्च ससज्जो तामु बीजमवसृजन्’ (मनु० १-५)। यह अप्स ही सृष्टि का मूल उपादान है, अतएव सृष्टि-विद्या और दर्शन को मूर्त रूप देते समय भारतीय कलाकारों ने इसी जल को अपना प्रतीक माना। जल का स्वरूप सूक्ष्म है, अतएव सृष्टिमूलक जल की कलात्मक अभिव्यक्ति के लिए जलीय जीवों और वनस्पतियों को जल का प्रतिनिधि मानकर सृष्टि के दुर्गम रहस्य को सुगम बनाया गया। भकर, कमलनाल, शङ्ख, शंख आदि कला के प्रसिद्ध और बहुमात्र्य प्रतीक सिद्ध हुए। हिरण्यगर्भ भारतीय सृष्टि-विद्या का मर्म और भारतीय दार्शनिक चिन्तन की अलौकिक देन है। साक्ष्यदर्शन का मूलाधार भी बहुत कुछ अक्षों में हिरण्यगर्भ विद्या से प्रभावित है। हिरण्यगर्भ की कलात्मक व्यञ्जना बड़ी ही सरल रीति से ‘पद्ममूल’ के द्वारा सम्पन्न हुई। जिस प्रकार हिरण्यपिण्ड या अण्ड में सम्पूर्ण जीव और वनस्पति जगत् की नहीं, अपितु सप्तद्वीपा मेदिनी सन्निहित है, उसी प्रकार पद्ममूल में भी सम्पूर्ण सृष्टि का मूलतत्त्व वर्तमान है। भारतीय प्रतीक विद्या का ‘पद्ममूल’ की कल्पना एक अनुपम देन है। सृष्टि की इच्छा होते ही प्रजापति से ‘पद्म’ उत्पन्न होता है। यह पद्म सहस्रदल है और उसकी आधा स्वर्णवर्ण की है।

कमल सुष्टि का प्रथम उत्पादन है। अतएव यह ब्रह्म आदि देवताओं का आधार है। विष्णु की नाभि से निकला कमल महाभारत में 'सनातनकमल' के नाम से अभिहित हुआ है।



'पद्म' को सृजन के प्रतीक के लिए सार्वभौम स्वीकृति मिली। हिन्दू मूर्तिविधान के अनुसार 'पद्म' प्रायः सभी देवताओं का आसन बनाया गया। बौद्धों की दार्शनिक परम्परा में भी 'पद्म' को यही मान्यता मिली। बुद्ध जब कभी बैठे दिखाये जाते हैं, उन्हें एक या दो कमल-दलों की पक्षियों पर स्थित किया जाता है। 'ललित-विस्तर' के अनुसार बोधिमत्त्व की उत्पत्ति के पूर्व माता के गर्भ से एक कमल उद्भूत हुआ (६४-११)। श्रावस्ती का चमत्कार (जिसका सर्वोत्तम मूर्तिकाल सारनाथ में हुआ) दशति हुए कमल का सृजनत्व प्रमाणित किया गया है। महाभिनिर्यमण के पूर्व सिद्धार्थ ने सात स्वप्न देखे थे जिनमें दूसरा स्वप्न कमल था।<sup>१</sup> यह कमल सम्बोधि का पूर्वाभास प्रस्तुत करना है। इस स्वप्न में बुद्ध ने नाभि से कमल निकलता हुआ देखा था। नेपाली अनुश्रुति के अनुसार आदि बुद्ध की उत्पत्ति कमल से हुई है।<sup>२</sup>

असु जो सृजन का मूल तत्त्व है, दो स्वरूप धारण करता है—एक अग्नि और दूसरा सोम। (अग्नि-सोमात्मक जगत्)। अग्नि का स्वरूप घोर है और सोम का उदात्त या शीतल। दोनों ही सृजनमूलक हैं। एक शक्ति है, दूसरा शक्तिमान, एक पुरुष है दूसरा प्रकृति, एक रुद्र है दूसरा

<sup>१</sup> शिवर : मि. स्. ऐंड सिग्मन्स इन एंथ्रोप इण्डिया, पृष्ठ ६२।

<sup>२</sup> गोल्लेन जर्न, पृष्ठ ५६-५७।

रुद्राणी। एक लिंग है दूसरा योनि। इस दार्शनिक तथ्य की कलात्मक व्यञ्जना प्रागैतिहासिक युग से आज तक चली आ रही है जैसे पुरुष (अग्नि) की लिंग रूप में और प्रकृति (योनि) की योनि रूप में। कालान्तर में रुद्र और रुद्राणी को जब मानवाकृति दी गयी, पुरुष और स्त्री रूप में शकर-पार्वती, राम-सीता, राघाकृष्ण आदि की प्रतिमाएँ इसी दार्शनिक आधार पर बनने लगी। इन दोनों में भेद नहीं है। 'ललिता सहस्रनाम' के अनुसार दोनों में उसी प्रकार एकत्व है जैसे चन्द्रमा और चन्द्रिका में। (चन्द्रस्य चन्द्रिकेवय शिवस्य सहजा शिवा, पृष्ठ ६५)। दोनों ही की अद्वैत सत्ता प्रदर्शित करने के लिए कलाकारों ने अर्द्धनारीश्वर की प्रतिमा का निर्माण किया।



रुचि और उपासना के भेद से कोई पुरुष-शक्ति की उपासना करता है, कोई पुरुष और स्त्री शक्तियों की, और कोई केवल स्त्री-शक्ति की। स्त्री-शक्ति की अपेक्षा मातृशक्ति कहना अधिक समीचीन होगा। मातृशक्ति की कल्पना भी प्रागैतिहासिक है। अदिति के रूप में हृदय-संस्कृति में प्रतिमाएँ बनती थी। मातृ-कल्पना में परोक्ष रूप में आदि और सृजनमूलक सत्ता की ही पूजा की जाती है। शाक्त-दर्शन में, ब्रह्मयानीय बौद्धदर्शन में मातृशक्ति की महत्ता पुरुष-सत्ता से कहीं अधिक है। इन दर्शनों में मातृशक्ति ही जगन्निधयता और अधिष्ठात्री तथा ब्रह्मस्वरूपा है। दुर्गासप्तशती में देवी को स्वाहा, स्वधा, तथा वषट्कार कहा गया है ('त्वं स्वाहा त्वं स्वधा त्वं हि वषट्कार स्वरात्मिका'। १-४७)। यह देवी ही सृष्टि, पालन और महार करती है।

अमृतरूपा प्रागैतिहासिक और वैदिक अदिति ही सांख्यदर्शन का महत् या बुद्धि तथा बौद्ध-

तन्त्रों की प्रजापारमिता का आधार प्रतीत होती है। यही बुद्धिस्वरूपा सरस्वती भी है। मूर्तिशास्त्र की दृष्टि में सरस्वती और प्रजापारमिता में सम्भवतः इसी कारण साम्य है।

यही परमशक्ति अनेक शक्तियों में प्रस्फुटित होकर सृष्टि का पालन और सहार करती रहती है। शक्तों में इन्हीं शक्तियों के आधार पर दशमहाविद्याओं की परिकल्पना की गयी, जिसका परिणाम मूर्तिविधान पर भी पड़ा। शक्तों की देवी और उपदेवी सम्बन्धी कल्पना ब्रह्मानियों और गुह्यसमाजियों को भी ग्राह्य हुई, क्योंकि उनकी मान्यताएँ बहुदेववाद के अनुरूप थीं। 'अद्वय-व्यसङ्ग्रह' के अनुसार शून्यवादी मानते हैं कि आदि में यद्यपि शून्य ही है जो स्वरूपहीन है, किन्तु शून्यता के बिम्बोत्पत्ति होने पर उसमें रूप, आकृति तथा विविध देवी-देवता उत्पन्न होते हैं।



सावयदर्शन का त्रिगुणवाद, जिसके वैषम्य और सलोभ से ही सृष्टि की उत्पत्ति होती है, कला में बहुत प्रचलित हुआ। विमूर्ति प्रतिमा का निर्माण इसी आधार पर हुआ। बौद्धों को भी यही त्रिगुणवाद ग्राह्य हुआ। उनके देववाद में मैत्रेय, नामसंकीर्ति, मञ्जुश्री, मञ्जुकुमार, हयग्रीव, हलाहल, ध्वजशङ्कर आदि मूर्तियों की परिकल्पना का मूल भारतीय दर्शन का त्रिगुणवाद ही है।

किन्तु जब इस त्रिगुणात्मक सत्ता को पृथक्-पृथक् रूप से दिखाना अभीष्ट हुआ बड़े ही सहज रीति से तीनों गुणों को पृथक्-पृथक् नाम और रूप दार्शनिकों तथा कलाकारों द्वारा दिया गया।

यह मूल भावना थी कि मूल शक्ति एक ही है और वही शक्ति समय-समय पर नाना रूप और नाम धारण करती है

'एकात्मा च त्रिधा भूत्वा संमोहयति य. प्रजा ।' — (वायु० पु० ६६-११६)

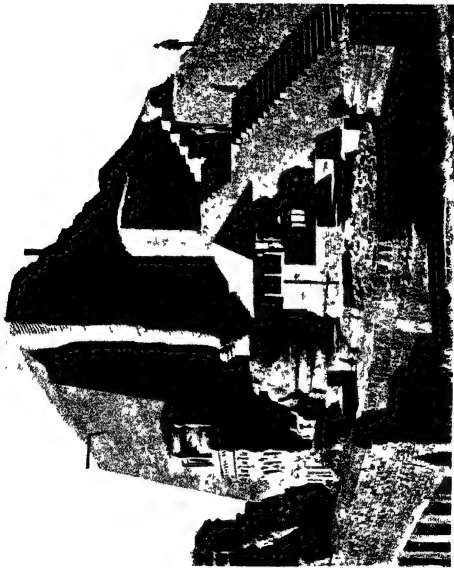
## भारत के प्राचीन विद्वद्विद्यालय और स्त्री-शिक्षा

### चन्द्रबली त्रिपाठी

समाज का सुनियोजित सघटन सभ्यता का प्रधान विषय है। वैदिक जीवन में वर्णों के कर्तव्य-भेद स्थापित हो जाने से शिक्षा के प्रक्रम में भी कर्तव्य विभेद किये गये और कदाचित् इसीलिए, यद्यपि गृध्र विद्या के अधिकारी माने गये, उनके लिए वेदाध्ययन और ब्रह्मचर्य आश्रम आवश्यक कर्तव्य नहीं हुआ और द्विजाति मात्र तक सीमित रहा, जैसा कि मनुस्मृति तथा अन्य स्मृतियों से प्रकट है। शिक्षा में यद्यपि दूसरे विषयों का स्थान था, पर वेदाध्ययन उसका मुख्य और अनिवार्य अंग था जिसमें ब्रह्मचर्य-पालन पर अत्यधिक आग्रह था। इसीलिए इस शिक्षा को ब्रह्मचर्य प्रणाली भी कहते हैं और यह शिक्षा ज्यादा करके गुरुकुलों में ही दी जाती थी जिससे इसे 'गुरुकुल प्रणाली' की भी संज्ञा दी जाती है।

प्राचीन काल में ऋषियों के बच्चे-बड़े आश्रम वनों में, परन्तु गाँवों अथवा नगरों से बहुत दूर नहीं, होते थे जो न केवल तपस् और आध्यात्मिक चिन्तन के केन्द्र होते, वरन् विश्वविद्यालयों के समान विविध विद्याओं की शिक्षा देते थे। इन गुरुकुलों में गुरु अथवा आचार्य बृद्धा गृहाश्रमी होते थे और ब्रह्मचारी उनके परिवार वर्ग का सदस्य-स्त। होकर गुरु और गुरुपत्नी के प्रति निष्ठावान रहता था। इस परिवार में नैष्ठिक ब्रह्मचर्य का पालन करते हुए जहाँ उसे सच्चा मानव बनने का अवसर मिलता गुरु और गुरुपत्नी से माता पिता के स्नेह और शुभाकांक्षा की सुधाधार प्राप्त होती रहती। किसी-किसी आश्रम में अनेक आचार्य और उपाध्याय होते थे और कोई इतने बड़े होते कि उनके विद्यार्थियों की संख्या दस हजार तक पहुँच जाती थी और उनके प्रधान अधिष्ठाता को 'कुलपति' कहते थे। महर्षि कण्व जिनके आश्रम में शकुन्तला की उत्पत्ति और शिक्षा हुई ऐसे ही एक प्रख्यात कुलपति थे। महर्षि कथ्यप उन्हीं के समकालीन थे जिनके आश्रम में भारत वन के प्रवर्तक दीप्यति भरन का संवर्धन हुआ था जो आगे चलकर भारत के प्रसिद्ध सम्राट् हुए।

रामायण काल में महर्षि विश्वामित्र, वसिष्ठ, वाल्मीकि और अगस्त्य इत्यादि के लोकविश्रुत नाम मिलते हैं जिनके गुरुकुलों में विविध विद्याएँ पढ़ायी जाती थी। महाभारत काल के कुछ आश्रम और महर्षि वेदव्यास, भरद्वाज, शौनक इत्यादि के प्रसिद्ध गुरुकुल थे। शौनक एक अत्यन्त विख्यात कुलपति थे जिनका आश्रम नैमिषारण्य के निमिष क्षेत्र में ऋषियों के आवास के लिए अत्यन्त प्रसिद्ध था। यहाँ पर कुलपति शौनक ने, जो असाधारण दीर्घजीवी महात्मा थे, एक बारह वर्षों तक समाप्त होनेवाला यज्ञ किया जिसमें उपश्रवा ने ऋषियों को 'महाभारत' की कथा सुनायी थी। हरद्वार में महर्षि भरद्वाज का गुरुकुल था जहाँ वेदों की शिक्षा के साथ क्षात्र-विद्या, जिसमें धनुर्वेद की प्रधानता थी, विशेष रूप में बतलायी जाती थी। महर्षि भरद्वाज से धनुर्वेद में आचार्यत्वं प्राप्त कर ऋषि अग्निवेश ने यह विद्या इसी गुरुकुल में द्रोणाचार्य तथा द्रुपद को पढ़ायी थी। अवती (वर्तमान उज्जैन) में ऋषि सावीरिणी का गुरुकुल भी विख्यात था जहाँ अकिंचन सुदामा के साथ श्रीकृष्ण ने वेदों की शिक्षा प्राप्त की। ऋषियों के आश्रमों में, जहाँ एक ओर अनेक ऋषि ब्रह्मचिन्तन करते और योग्य शिष्यों को 'ब्रह्म-विद्या' बतलाते थे जिससे आरम्भकों और उपनिषदों का निर्माण हुआ, दूसरे अनेक ऋषि अनेक ग्रामों के प्रणयन एवं शोध के अमूल्य कार्य करते थे। इसी परम्परा के अनुसार व्यास



नामन्दा विश्वविद्यालय

ने अपने आश्रम में चारों वेदों का सम्पादन करके वंशपायन, जर्मिन, सुमुतु और पैल इत्यादि प्रधान शिष्यों को वेद-प्रचार का कार्य-भार दिया था।

महाभारत काल में वनों के गुरुकुलों के अतिरिक्त हस्तिनापुर जैसे बड़े नगरों में भी बड़े विद्यापीठों का होना पाया जाता है। कौरव-पांडवों की शिक्षा आरम्भ में हस्तिनापुर में ही आचार्य कृप के विद्यालय में हुई थी और यही पर भीष्म के अनुरोध पर द्रोणाचार्य ने उन बालकों को क्षात्र विद्या की विशेष शिक्षा के लिए एक बहुत बड़ी पाठशाला स्थापित की जिसने अपनी ख्याति के कारण दूर-दूर के नवयुवकों को आकर्षित किया।

इस विद्यापीठ की एक विशेषता यह देख पड़ती है कि द्रोणाचार्य ने अपने शिष्यों की परीक्षा स्वयं लेने के उपरान्त उसका मार्गदर्शन रूप से एक महान् प्रदर्शन भी किया जिसके प्रेक्षण में सभ्रातृ पुरुषों के साथ महिलाओं ने भी पूरी अभिरुचि दिखायी।

### प्राचीन विश्वविद्यालय - तक्षशिला, नालंदा और विक्रमशिला

जान पड़ता है कि महाभारत-काल में तक्षशिला के महान् विश्वविद्यालय की जड़ जम चुकी थी जैसा कि महाभारत में उसके आचार्यों में प्रमुख धौम्य का पता चलता है जिनके शिष्य उपमन्यु, आरुणि और वेद की गुरुभक्ति के उदाहरण आज भी दिये जाते हैं।

गवालपिंडी से लगभग बीस मील पश्चिम तक्षशिला रेलवे स्टेशन के समीप उस विश्वविद्यालय के खूबतर आज भी उनकी मृक गाथा सुना रहे हैं। संभवतः तक्षशिला की स्थापना भरत ने की थी जिनके पुत्र तक्ष उनके ज्ञानक थे और उन्हीं के नाम पर उसका यह नाम पड़ा। रघुवंशियों का विद्या-प्रेम बहुत बढ़ा-बढ़ा था जिसके प्रमाण में रघु का इतना ज़ो कहना पर्याप्त है कि 'लंगों में इस प्रवाद का नया अवतार' न सुनायी पड़े कि गुरु-दक्षिणा की याचना रघु से करके एक भ्रममनोरथ वेद-पारगत-स्नातक किसी दूसरे के पास चला गया।<sup>१</sup> यही पर आगे चलकर जनमेजय का नागयज्ञ सम्पन्न हुआ जिसमें वंशपायन ने प्रथम बार सामूहिक रूप से महाभारत की कथा सुनायी थी।

तक्षशिला विश्वविद्यालय की ख्याति इसवी पूर्व सातवीं शताब्दि में भारतव्यापी हो चुकी थी और उसमें देश के विभिन्न भागों से विविध विद्याएँ सीखने के लिए विद्यार्थी आते थे, यहाँ तक कि कतिपय विषयों में विशेष योग्यता के लिए वह काशी, उज्जयिनी और मिथिला जैसे प्रसिद्ध विद्या-केन्द्रों से भी विद्यार्थियों को आकर्षित करता था। भगवान् बुद्ध (ई० पू० ६ठी शती) के समकालीन कोशल के राजकुमार प्रसेनजित ने तक्षशिला में शिक्षा पायी और यही पर सत्सर के सर्वश्रेष्ठ व्याकरण-रचयिता पाणिनि ने शिक्षा प्राप्त की और संभवतः यही 'अष्टाध्यायी' की रचना भी की। अर्थशास्त्र के रचयिता चाणक्य इसी विश्वविद्यालय के स्नातक थे और यही पर बिम्बिसार का दासी-पुत्र जीवक आयुर्वेद और सर्जरी में पारगट हुआ।

यूनानी लेखों से पता लगता है कि अलेक्जेंडर के भारत-आक्रमण के समय (३२७ ई० पू०) तक्षशिला एक महान् विद्या-केन्द्र था, विशेषतः समस्त भारतीय दर्शनों का। विद्या के शत्रु बर्बर हूणों के लगातार आक्रमणों ने तक्षशिला को ध्वस्त कर डाला जिससे इसवी पाँचवीं शताब्दि में जब प्रसिद्ध चीनी यात्री फाहियान ने उसे देखा, तो उसे वहाँ विद्या-विषयक कोई महत्त्व की बात नहीं मिली। बर्बर हूणों के द्वारा उसका ज्ञान-दीप बुझ चुका था।

तक्षशिला की भारी क्षति की कुछ पूर्ति पाँचवीं शताब्दी में पाटलिपुत्र के दक्षिण लगभग चालीस मील की दूरी पर नालन्दा में एक विश्वविद्यालय की स्थापना से हो गयी। बुद्ध के प्रधान शिष्य सारिपुत्र के जन्म तथा निधन का स्थान होने से यह स्थान बौद्ध सत्तार में आकर्षण का हेतु था ही विद्या का केन्द्र हो जाने से बौद्ध-धर्म और साहित्य के अनुष्ठान तथा परिशीलन का शीघ्र केन्द्रबिन्दु भी बन गया। गुप्तसम्राट् यक्षपि सनातन धर्मावलम्बी एवं वैदिक धर्म और साहित्य के पुनरुद्धारक थे, फिर भी उन्होंने बड़ी सहष्णुता तथा उदारता के साथ इस विश्वविद्यालय के विकास, संवर्धन और संरक्षण में पूरी शक्ति लगा दी।

भारतीय पुरातत्त्व के उद्खनन से पता लगा है कि उसके केन्द्रीय विद्यालय में सात-आठ विशाल हॉल थे, एवं छोटे-छोटे तीन सौ व्याख्यान-कक्ष थे। भवनों पर कई अट्टालिकाएँ थी जो आकाश को छूमती थी जिनकी प्रशंसा में कवि का कथन है कि 'उनके शिखर बादलों को छूने थे और ऐसे मनोहर थे मानो ब्रह्मा ने उन्हें अपने हाथों से बनाया हो।'<sup>१</sup> बौद्ध विहार अलग ही थे जिनमें बौद्ध भिक्षु और भिक्षुनियाँ अध्ययनशील थी। सातवीं शती में जब इत्सिंग ने नालन्दा को देखा इन विहारों की संख्या सात सौ तक पहुँच गयी थी। भग्न के विभिन्न भागों एवं विदेशों से साधारण जिज्ञासु ही नहीं धुरधर विद्वान् भी नालन्दा में आकर अपनी शकाएँ मिटाते और अपने ज्ञान का कोश बढ़ाते थे। चीनी यात्री फाहियान, युवान् च्वाङ्ग और इत्सिंग के सिवाय चीन के कई अन्य यात्री एवं कोरिया, तिब्बत इत्यादि से बहुत-से जिज्ञासुओं ने आकर नालन्दा की ज्ञान-गंगा में स्नान किया।

विश्वविद्यालय का पुस्तकालय बहुत विशाल था जो तीन बड़े भवनों में, जिन्हें 'रत्नसागर', 'रत्नोदधि' और 'रत्न-रजक' कहते थे, सजाया गया था। जिस कक्ष में यह पुस्तकालय अवस्थित था उसका पूरा नाम 'धर्म-गर्भ' था। तक्षशिला की तरह नालन्दा का मूलोच्छेद करनेवाले भी विदेशी आक्रमणकारी ही थे। बारहवीं शती के अन्तिम दिनों में धर्मान्ध बख्तियार खलजी ने बौद्ध विहारों के साथ ही विश्वविद्यालय को भी तलवार के बल पर नष्ट कर दिया, भिक्षुओं को मौत के घाट उतार दिया और अमूल्य पुस्तकालय को अग्नि में भस्मसात् कर दिया। पुस्तकें कई दिनों तक धुआँ और अग्नि के रूप में आसूँ बहाती रही। इस धर्मान्ध बर्बरता के कारण कितनी कलाएँ और विद्याएँ अतीत के गर्भ में विलीन हो गयीं।

नालन्दा की ख्याति जब अपनी चरम सीमा पर पहुँच रही थी तब आठवीं शताब्दी में बंगाल में राजा धर्मपाल ने विहारों की स्थापना के साथ ही विक्रमशिला नामक विश्वविद्यालय की नींव डाली। चार सौ वर्ष तक वह फलता-फूलता रहा। किन्तु १२०३ ई० में उसी बख्तियार खलजी ने विश्वविद्यालय, उसके विशाल पुस्तकालयों और बौद्ध विहारों को एक साथ ही जलाकर राख कर दिया और सैकड़ों भिक्षुओं के रक्त से अपनी धर्मान्धता को तृप्त किया। नालन्दा के महत्त्व से मिलता-जुलता काठियावाड़ का बल्लभी विश्वविद्यालय था जिसमें देश के कोने-कोने से विद्यार्थी प्रविष्ट होते थे। पाँचवीं शती के मध्य से बारहवीं शताब्दी तक यह शिक्षा का महान् केन्द्र बना रहा। ७७७ ई० में अरबों के आक्रमण के कारण एक बार उसकी नींव हिल भी गयी: किन्तु इस घबके को सहन कर कई सौ

<sup>१</sup> यस्याम्बुधराबलेहि शिखर श्रेणी बिहाराबली।

मालेबोर्ण बिराजिनी बिबिधता धासा मनोहा भुवि ॥

ए० एस० अल्लेकर : एजुकेशन इन एश्वेंट इंडिया ।



वर्ष तक उसका अस्तित्व बना रहा। परन्तु इसके बाद जब से भारत में मुसलमान शासन की प्रधानता हुई, लगभग एक सहस्र वर्ष तक बड़े विश्वविद्यालय के अनुरूप किसी संस्था का निर्माण नहीं हुआ।

औपनिषदिक काल में मिथिला भारत-विख्यात विद्या-केन्द्र थी जिसकी स्पर्धा काशी का विशाल विद्या-केन्द्र करता था जो बृहदारण्यक उपनिषद् में वर्णित दृष्ट बालार्क के प्रति काशिराज अजातशत्रु की इस उक्ति से ज्ञात होता है कि 'जिसे देखो वही जनक जनक कहता उनके पास ढोडा चला जाता है।' <sup>१</sup> इसी तरह पचाल में भी विद्या और ब्रह्मचर्य की कम धूम नहीं थी। वस्तुतः उस समय विद्या का प्रसार देशव्यापी था और जान पड़ता है कि कुछ जनपदों में एक भी व्यक्ति अशिक्षित नहीं था जिससे केकयनरेश अश्वपति ने बड़े गर्व के साथ यह कथन किया कि 'मेरे जनपद में न कोई चोर है न कोई कजूर, न कोई मछली और न अनाहिताग्नि, न कोई अविद्वान् और न दुराचारी, फिर दुराचारिणी कहाँ।' <sup>२</sup> कालांतर में यद्यपि विशाल गुरुकुल अथवा विश्वविद्यालयों की व्यवस्था न रह गई, पर यह कम गर्व की बात नहीं कि इस सुदीर्घ काल में काशी और मिथिला ने विद्या के प्रदीप को कभी बुझने नहीं दिया एव अयोध्या, नदिया, पाटलिपुत्र, काशी, धारा, उज्जैन, मालखेड, तजोर और कन्याण्णी इत्यादि विद्यापीठों में भी बिना किसी राज्याश्रय के विद्यादानियों ने अपने त्यागमय जीवन से ज्ञान के प्रकाश को जगमगाता रखा।

देश के प्रत्येक भाग में, मुख्यतः दक्षिण भारत में, अनेक मठों और मंदिरों से सलमन पाठशालाएँ विद्यादान के कार्य करती आयी और ऐसे निलोभी अध्यापकों की कभी कमी न हुई जो कर्तव्य-बुद्धि से विद्यार्थियों का अध्यापन अवैतनिक करते आएँ। बहुतेरे अध्यापकों ने विद्यार्थियों के आवास तथा भोजन-वस्त्र का भी स्वयं प्रबन्ध कर संस्कृत विद्या और भारतीय संस्कृति की रक्षा का प्रशसनीय कार्य किया एव माधारण जनता ने इसे एक पुण्य कार्य समझकर उनकी अध्यापक सहायता की।

### ब्रह्मचर्य और ब्रह्मचर्याश्रम के नियम

वेदों के अध्यापन का कार्य ब्राह्मणों का प्रधान कर्तव्य था और गुरुकुल-प्रणाली में विद्या-केन्द्रों के अध्यापक ब्राह्मण ही होते थे। वे अध्यापन के बदले कोई वेतन नहीं लेते थे, बल्कि इसका ग्रहण वे वेद का बचना तथा पाप कर्म समझते थे। ब्रह्मचारी चाहे वह निर्धन ब्राह्मणकुमार हो, राजा का पुत्र हो अथवा किसी बड़े सेठ का बालक हो, आश्रम के समीपवर्ती ग्रामों से भिक्षा माँग लाता, गुरु को अर्पित करता और उसीसे उसका तथा गुरुकुल का जीवन-निर्वाह बड़ी सादगी के साथ होता रहता। विद्यार्थी ही वन से यज्ञ के निमित्त तथा पाकशाला के लिए ईंधन भी लाता था। इस जीवन से ब्रह्मचारियों में धनवान् और अकिंचन का वैषम्य भाव उत्पन्न नहीं होने पाता था एव उनका स्वावलम्बन का स्वाभाव निरन्तर बनता जाता था।

जो ब्राह्मण बालक विशेष रूप से तेजस्वी होना चाहता उसका यशोपवीत संस्कार पाँचवें वर्ष में, क्षात्र बल में विशेषता चाहनेवाले क्षत्रिय का छठवें वर्ष में और विशेष अर्थ के इच्छुक वैश्य का आठवें वर्ष में, करके उसे गुरुकुल में भेज देने का विशेष नियम था। <sup>३</sup> ऐसे सामान्य रूप से ब्रह्मचर्य-आश्रम में प्रवेश के लिए गर्भ से आठवें वर्ष में ब्राह्मण का, ग्यारहवें में क्षत्रिय का और बारहवें में

<sup>१</sup> बृहदारण्यक उपनिषद् २.१।

<sup>२</sup> छांदोग्य उपनिषद् ५.११.५।

<sup>३</sup> मनुस्मृति २-३७।

वैश्य बालक का यज्ञोपवीत कर देने का विधान था।<sup>१</sup> यह अवस्था-भेद क्यों किया गया इसका कारण स्पष्ट रूप से नहीं पाया जाता। किन्तु यह अनुमान करना अव्यक्त नहीं होगा कि ब्राह्मण को ब्रह्मचर्य-आश्रम में प्रविष्ट कर देने की कुछ त्वरा इसलिए आवश्यक समझी गयी कि उसमें 'स्वधर्म', शम, दम, तप, शुचिता, क्षान्ति, ऋजुता, ज्ञान विज्ञान और आस्तिक्य'<sup>२</sup> की वृद्धि हो तथा क्षत्रिय और वैश्य बालक को तो अपने-अपने वर्ण की कुछ प्रारम्भिक शिक्षा पितृकुल में मिल जाती थी।

ब्रह्मचर्य-आश्रम में ब्रह्मचर्य का पालन विधिपूर्वक तथा कड़ाई के साथ अनिवार्य था। इस धृति से कि 'ब्रह्मचर्य के तप से देवताओं ने मृत्यु को जीत लिया'<sup>३</sup> तथा गीता के इस कथन से कि 'जिन ब्रह्म को पाने की इच्छा से ब्रह्मचर्य का पालन करते हैं'<sup>४</sup> ब्रह्मचर्य का मुख्य उद्देश्य अमृतत्व अथवा ब्रह्म की प्राप्ति मालूम पड़ता है। ब्रह्मचर्यपूर्वक वेदाध्ययन की अवधि प्रायः बारह वर्ष होती थी जैसा कि 'छादोग्य उपनिषद्' में अपने पुत्र श्वेतकेतु आरुण्य को दिये गए ऋषि उद्दालक आरुण्य के उपदेश से मालूम पड़ता है। श्वेतकेतु आरुण्य आरम्भ में वेदारम्भ की ओर प्रवृत्त नहीं हुआ जिस पर शोभ करके उद्दालक ने कहा कि 'हमारे कुल में आज तक कोई ब्रह्मबन्धु अर्थात् नामधारी ब्राह्मण नहीं हुआ जिनमें वेदों का अध्ययन न किया हो'। इससे प्रभावित होकर श्वेतकेतु ने ब्रह्मचर्य-पूर्वक बारह वर्षों में सम्पूर्ण वेदों का अध्ययन समाप्त करके गुरुकुल में लौटकर उनके पश्चात् अपने पिता से 'वेदान्त' का ज्ञान प्राप्त किया।<sup>५</sup> कही-कही ४८ वर्ष की अवस्था तक ब्रह्मचर्य पालन का उल्लेख मिलता है, किन्तु यह अवधि अव्यवहार्य समझी गयी जिससे मनु ने यह नियम बनाया कि गुरुकुल में रहकर ब्रह्मचर्य का पालन करता हुआ ३६ वर्षों तक तीनों वेदों को पढ़ना चाहिए, अथवा १८ या १९ वर्ष तक। किन्तु कितने दिन तक वेदाध्ययन करे इसका कोई कठोर नियम नहीं है, साधारण नियम यही है कि वेदों का बोध हो जाना चाहिए।<sup>६</sup>

यह ध्यान देने की बात है कि उस समय आधुनिक शिक्षा-प्रणाली की तरह अध्यापन का कार्य कक्षावार नहीं होता था, अपितु गुरु का वैयक्तिक ध्यान प्रत्येक छात्र पर रहता था जो अपने बौद्धिक विकास के अनुरूप अधिक अथवा न्यून समय में वेदाध्ययन समाप्त कर लेने में स्वतन्त्र था। यहाँ पर यह भी कह देना चाहिए कि वेद-संहिताओं अथवा ब्राह्मण-ग्रन्थों में ब्रह्मचर्य-आश्रम का नामोल्लेख नहीं हुआ है जिससे उस समय इस आश्रम के अस्तित्व का अभाव कदापि नहीं समझना चाहिए। 'ब्रह्मचारी' शब्द का प्रयोग ऋग्वेद और अथर्ववेद में एवं 'ब्रह्मचर्य' शब्द का 'तैत्तिरीय संहिता' और 'शनपथ ब्राह्मण' में हुआ है।

### वेदाध्ययन और स्त्री

सैकड़ों वर्षों में हमारे समाज में यह धारणा मूलबद्ध हो गयी है कि स्त्रियों को वेदाधिकार नहीं है और इस धारणा पर हिन्दू-समाज बहुत समय से चलता भी आ रहा है। व्यास ने यह देखकर कि नामधारी ब्राह्मणों, शूद्रों और स्त्रियों के कान में वेद-ध्वनि नहीं पड़ती तो उनके

<sup>१</sup> मनुस्मृति २-३६।

<sup>२</sup> गीता १८-४२।

<sup>३</sup> ब्रह्मचर्येण तपसा वेदा मृत्युमुपाप्नोत।

<sup>४</sup> गीता ८-११।

<sup>५</sup> छादोग्य उपनिषद् ६-१-२।

<sup>६</sup> मनुस्मृति।

उपकार के लिए पुराण की रचना की।<sup>18</sup> भागवत के इस कथन से इस धारणा की प्राचीनता पर प्रकाश पड़ता है। किन्तु यह इस बात का प्रमाण नहीं है कि आरम्भ में स्त्री का ब्रह्मचर्य-आश्रम अथवा वेदाध्ययन में अधिकार था ही नहीं। वस्तुतः संस्कृति के लिए यह बड़े गौरव की बात है कि स्त्रियाँ न केवल वेदों का अध्ययन करती थीं, बल्कि उनमें कई इतनी मेधाविनी तथा मत्वाविष्ठ थीं कि उन्होंने वेदमन्त्रों की रचना की अथवा ऋषियों की तरह मन्त्रद्रष्टा हुईं। इन ऋषिकाओं में ऋषि अभूष की कन्या वाक् ऋग्वेद के देवी सूक्त की ऋषिका थी। इसी तरह घोषा, अपाला, लोपामुद्रा, विश्ववारा, सिकता, सूर्या, इन्द्राणी, सर्पराज्ञी, ममता, यमी, रोमाशा, जुहू, निकावारी, उर्वशी, श्रद्धा इत्यादि ऋषिकाओं के नाम हमारी संस्कृति के इतिहास में स्त्री के महत्त्व की घोषणा कर रहे हैं। अत्यन्त प्राचीन काल में स्त्रियाँ ब्रह्मचर्य रखती थीं एवं वेदों का अध्ययन करती थीं। अपर्ववेद के उन मंत्र में कि 'ब्रह्मचर्य की तपस्या में राजा राष्ट्र की भली-बौति रक्षा करता है, आचार्य ब्रह्मचर्य से ब्रह्मचारी का चाहता और ब्रह्मचर्य से कन्या युवा पति प्राप्त करती है।'<sup>19</sup> यह स्पष्ट है कि वैदिक काल में स्त्रियों का ब्रह्मचर्य जीवन प्रशस्त माना जाता था।

'हारीत धर्मसूत्र' में भी स्त्रियों का उपनयन एवं वेदाध्ययन मान्य बतलाया गया है। उसमें ब्रह्मचर्या की दृष्टि में स्त्रियों के दो वर्ग करके कहा गया है कि जो स्त्रियाँ ब्रह्मचारिणी होना चाहे वे उपनयन धारण कर सकती हैं, अग्नि होम कर सकती हैं और अपने घर पर वेदाध्ययन तथा भिक्षाचार्य कर सकती हैं और जो शीघ्र विवाह कर लेना चाहती हैं वे उपनयन मात्र करके ऐसा कर सकती हैं।<sup>20</sup>

गृह्यसूत्रों की प्राचीनता का सभी विद्वान् स्वीकार करते हैं जिनकी रचना स्मृतिशास्त्रों के पहले तथा वेद-महिताओं और ब्राह्मणों के अनन्तर हुई। इन गृह्यसूत्रों में प्रसिद्ध गोभिल गृह्यसूत्र तथा आश्वलायन गृह्यसूत्र से स्त्रियों का उपनयन संस्कार और ब्रह्मचर्याश्रम पालन सिद्ध होता है। गोभिल गृह्यसूत्र में विवाह के प्रसंग में यह विधान मिलता है कि विवाहाग्नि के सम्मुख बधू को, जो यज्ञोपवीतधारिणी है, ले जाता हुआ वर ऋग्वेद के मन्त्र 'सोमोऽददद्ब्रधवाय' (१०.८५) को जपता है।<sup>21</sup> इसी प्रकार आश्वलायन गृह्यसूत्र में वेदाध्ययन अथवा ब्रह्मचर्य की समाप्ति पर समावर्तन संस्कार के प्रसंग में ब्रह्मचारी के अनुलेपन की विधि में यह कथन मिलता है कि 'दोनों हाथों में अनुलेप करने के पश्चात् पहले ब्राह्मण ब्रह्मचारी अपने मुख पर अनुलेप करे, क्षत्रिय दोनों भुजाओं को, वैश्य अपने पेट और स्त्री अपने गुह्याय तथा दौड़ने की क्रिया से जीवन-वृत्ति चलानेवाले अपने जघो को।'<sup>22</sup> अन्तु, स्त्री के ब्रह्मचर्य-आश्रम, वेदाध्ययन तथा समावर्तन संस्कार का औचित्य आश्वलायन के मतानुसार सिद्ध होता है।

वैदिक साहित्य के इन उद्धरणों के पश्चात् जब दूसरे आर्य एवं संस्कृत साहित्य के अमूल्य बचनों को देखते हैं, उनसे भी इसी निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि वैदिक युग में स्त्रियाँ वेदाध्ययन से वंचित न थी। श्री रामचन्द्र को योवराज्य देने की अपनी इच्छा पर जनमत की मुहर लग जाने पर जब

<sup>18</sup> भीमज्जायवत ।

<sup>19</sup> ब्रह्मचर्येण कन्या युवान् विन्यते पतिम् (अथर्ववेद १२.३।१७-१८)

<sup>20</sup> हारीत-धर्मसूत्र ।

<sup>21</sup> पी० बी० काणे : हिस्ट्री ऑफ हिन्दू धर्मशास्त्र, पुस्तक २, भाग १ पृष्ठ २६४ ।

<sup>22</sup> आश्वलायन गृह्यसूत्र २.८.११ ।

दशरथ उसकी तैयारी में लग गए, कौसल्या उसकी निर्विघ्न समाप्ति के निमित्त ईश्वरीय वर प्राप्त करने में प्रवृत्त हो गयी। इसके वर्णन में वाल्मीकि ने कहा है कि सदैव व्रत-परायणा कौसल्या ने कौशेय वस्त्र धारण करके प्रसन्न चित्त से मांगलिक कृत्य किया और मनुष्यपूर्वक अग्नि में हवन किया।<sup>19</sup> वाल्मीकीय रामायण से हम यह भी जानते हैं कि राम और लक्ष्मण की तरह सीता सध्या कर्म में कभी प्रमाद नहीं करती थी। उनके वनवास के दिनों का एक वर्णन यह आता है कि 'उसके पश्चात् शेष बचे जल को ग्रहण करके लक्ष्मण ने भी उपवास किया और तीनों (राम, लक्ष्मण और सीता) ने मोन और सावधान होकर सध्योपासना की।'<sup>20</sup> सीता के हरी जाने पर उनकी खोज में व्याकुल रामचन्द्र ने नदी पर उनके मिल जाने की आशा का जो कारण दिया वह अत्यन्त सार-सूचक है। उनके इस कथन में कि 'सध्या का समय हो गया ऐसा समझ कर श्याम वर्ण सुन्दरी श्रेष्ठ जानकी सध्या के लिए इस निर्मल जलवाली नदी पर अवश्य आएँगी—'<sup>21</sup> सीता के सायंकाल की सध्योपासना को भी न भूलना पाया जाता है। यह कहना अनावश्यक-सा है कि सध्योपासना में वैदिक मंत्रों का उच्चारण तथा जप उसकी अनिवार्य विधि है।

कालिदास ने भी स्त्रियों का वेदाध्ययन तथा अग्निहोत्र करना माना है। महादेव को पति रूप में पाने के लिए तपस्या में लीन पार्वती के वर्णन में कालिदास के इस कथन में कि 'जब पार्वती स्नान करके बलकल धारण कर, हवनपूर्वक वेदमंत्र पढ़ रही थी उस समय उनके दर्शन की इच्छा से ऋषियों ने उनका अभिवादन किया, क्योंकि धर्म में जो बड़ जाते हैं उनके वयस् पर ध्यान नहीं दिया जाता'<sup>22</sup> स्त्रियों के उक्त अधिकार का समर्थन पाया जाता है।

**उपनिषत्काल की स्थिति**

यह निश्चयपूर्वक नहीं कह सकते कि ब्रह्मविद्या की जिज्ञासा के पूर्व वेदाध्ययन और ब्रह्मचर्य का पालन अनिवार्य था, यद्यपि मुंडकोपनिषद् के इस मंत्र में कि 'यह ब्रह्मविद्या उन्हीं को बतलानी चाहिए जो क्रियानिष्ठ श्रोत्रिय, ब्रह्मनिष्ठ हो और श्रद्धापूर्वक एकाग्र नामक अग्नि में हवन करते हो तथा जिन्होंने विधिपूर्वक शिरोव्रत का अनुष्ठान किया है'<sup>23</sup> यह मानने के लिए अवकाश है कि ब्रह्म-विद्या की प्राप्ति के लिए श्रोत्रिय अथवा वेदाध्यायी होना आवश्यक माना जाता था। यदि यह धारणा सदेहरहित हो तो उन ब्रह्मवादिनियों के सम्बन्ध में, जिनके वेदाध्ययन के विषय में हम स्पष्ट उल्लेख नहीं मिलते, यह कहने में कोई बाधा नहीं कि उन्होंने ब्रह्मचर्यपूर्वक वेदों का अध्ययन किया था। बृहदारण्यक उपनिषद् ने ब्रह्मवादिनी मैत्रेयी का नाम अध्यात्म विद्या के इतिहास में अमर कर दिया है जिसने अपने महातत्त्वज्ञानी पति याज्ञवल्क्य के इस प्रस्ताव को कि 'मेरे पास जो कुछ सम्पत्ति है उसे तुम में और तुम्हारी सक्त कात्यायनी में विभाजित कर सन्यास लेना चाहता हूँ' इन अविस्मरणीय शब्दों में अस्वीकार कर दिया कि 'जिससे मैं अमर नहीं हो सकती उसे लेकर क्या करूँगी। आपको जो ज्ञान प्राप्त है मुझे वही बतलाइए।'<sup>24</sup> तत्त्वज्ञान की भूखी मैत्रेयी को

<sup>19</sup> बा० रामायण (अयोध्या काण्ड) २०.१५।

<sup>20</sup> वही (अयोध्या काण्ड) ८७.१६।

<sup>21</sup> वही (सुन्दर काण्ड) १४.४६।

<sup>22</sup> कुमारसंभव ५.१६।

<sup>23</sup> मुंडकोपनिषद् ३.२.१०।

<sup>24</sup> बृहदारण्यक उपनिषद् २.३.४।

याज्ञवल्क्य ने उस ब्रह्मविद्या का उपदेश देकर उसे ब्रह्मज्ञानियों के समक्ष कर दिया जिसका उद्देश्य उनके शब्दों में 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्य श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यो। मैत्रेय्यात्मनो वा अरे दर्शनेन श्रवणेन मत्या विज्ञानेनेद सर्वं विदितम्'<sup>१३</sup>—अरे मैत्रेय ! आत्मा का दर्शन, श्रवण, मनन और समाधि में साक्षात्कार करना चाहिए, आत्मा के दर्शन, श्रवण, मनन और ध्यान में उसे जान लेने के उपरान्त कुछ भी जानने को शेष नहीं रहता, आत्मज्ञान की उपलब्धि है। याज्ञवल्क्य को भी चकित करनेवाली गार्गी वाचकनवी भी ब्रह्मवादिनी थी।

दीर्घ काल तक मिथिला ज्ञान की केन्द्र थी और जनकों के सरक्षकत्व में वहाँ बड़े-बड़े दार्शनिक सम्मेलन हुआ करते थे जिनमें दूर-दूर से तत्त्वज्ञानी सम्मिलित होकर ब्रह्म विषयक विचार-विमर्श किया करते थे। ऐसे ही एक सम्मेलन में जब याज्ञवल्क्य के नेत्रस्वी तत्त्वज्ञान की भीमामा के सम्मुख अनेक ज्ञानी सिर झुका चुके, गार्गी वाचकनवी ने उनके सामने प्रश्नों की झड़ी लगा दी और अन्त में याज्ञवल्क्य को उसे यह कहकर चुप कराना पड़ा कि 'तु अब जो प्रश्न कर रही है वह गृहस्थमय है और इस प्रकार के प्रश्न सार्वजनिक सभाओं में नहीं उठाए जाते।'<sup>१४</sup>

स्त्रियों में वेदान्त ज्ञान की कितनी उग्र पिपासा होती थी इसका एक सुन्दर वर्णन हमें भव-भूति के 'उत्तररामचरित' में मिलता है। महर्षि वाल्मीकि के आश्रम में जिस समय लव और कुश वेदाध्ययन कर रहे थे और महर्षि वाल्मीकि रामायण की रचना में लग गए थे वही पर एक स्त्री आत्मेयी भी अध्ययन कर रही थी। उस आश्रम को छोड़कर वह पर्यटन करती हुई बहुत दूर दङ्क-कारण्य में अगस्त्य के आश्रम में पहुँची। आने का कारण पूछने पर उसने जो उत्तर दिया वह बड़ा ही अर्थमूक है। उसने स्वीकार किया कि वह पढ़ने में लव और कुश की प्रखर बुद्धि के कारण उनकी बराबरी नहीं कर पाती थी, दूसरे कुलपति रामायण की रचना में व्यस्त रहने के कारण उतना ध्यान नहीं दे पाते थे। आत्मेयी की इस उक्ति में कि 'गुरु जिस तरह बुद्धिमान् छात्र को उसी प्रकार मद बुद्धि को भी पढ़ाता है, किन्तु दोनों की ग्राहिका शक्ति को वह न बढ़ाता है न मद ही करता है। परिणाम में बहुत-सा अंतर होना ही है, उसी तरह जैसे प्रतिबिम्ब ग्रहण करने की शक्ति मणि में होती है न कि मिट्टी इत्यादि में।'<sup>१५</sup> गुरु में किसी दोष को न देखकर अपने आपमें न्यूनता का अनुभव करना शिष्य का कर्तव्य सूचित किया गया है अब उसके इस उत्तर में कि 'इस भूभाग में जहाँ बहुत-से ब्रह्मवेत्ता जिनमें अगस्त्य प्रमुख हैं वास करते हैं उनसे वेदान्त-विद्या प्राप्त करने के लिए मैं वाल्मीकि के पास से पर्यटन करके यहाँ आयी हूँ।'<sup>१६</sup>

**समावर्तन संस्कार में सहशिक्षा का बूल**

स्त्रियाँ बिना पदों के पुरुषों के बीच रहकर ज्ञान की प्राप्ति कर सकती थी। वाल्मीकि के आश्रम में लव और कुश के साथ आत्मेयी का अध्ययन उस युग में सहशिक्षा प्रणाली के अस्तित्व का भी द्योतक हो सकता है। ब्रह्मचर्य-प्रणाली के आरम्भ काल में गुरुकुलों में सहशिक्षा का प्रचार या इस धारणा का समर्थन आश्वलायन गृह्यसूत्र में वर्णित समावर्तन संस्कार की विधि से भी मिलता है। इस विधि में स्नातक के अनुलेपन-क्रिया के वर्णन में जिसका उल्लेख ऊपर हुआ है बालक और बालिका का समावर्तन संस्कार साथ-साथ सम्पादन होना पाया जाता है। सहशिक्षा

<sup>१३</sup> वही ३.६.१।

<sup>१४</sup> उत्तर रामचरित २-४।

<sup>१५</sup> वही २-३।

किन्ही कारणों से बन्द हो गयी और उत्तर वैदिक काल में स्त्रियों को घर पर वेदाभ्यास कराने की प्रथा चल पड़ी।

यद्यपि वैदिक धर्म में उपासना और ज्ञान का पर्याप्त स्थान है तथापि वह मूलतः यज्ञप्रधान अथवा कर्मकांडात्मक है। वेदों में यज्ञ की अपार महिमा बतलायी गयी है और विभिन्न यज्ञों की विधियाँ शतपथ तथा दूसरे ब्राह्मण-ग्रन्थों में निदिष्ट हुई हैं। वेदों का पाठ तथा यज्ञीय विधियाँ क्रमशः अत्यन्त जटिल और दुरूह होती गयीं और मनुष्य की मेधा-शक्ति में ह्रास आ गया जिसने यथाविधि वेदमंत्रों का पाठ एक अत्यन्त विषम समस्या हो गयी। यह अनुभव किया जाने लगा कि मंत्रों के पाठ में जरा-से स्वर भेद में अर्थ का अनर्थ अर्थात् इष्टसिद्धि के स्थान में अनिष्ट हो जाता है जिसका एक प्रसिद्ध उदाहरण महर्षि पाणिनि<sup>१०</sup> ने दिया है। पाणिनि का कथन है कि 'जो मन्त्र स्वर या वर्ण में हीन होता है अथवा जिसका प्रयोग ठीक-ठीक न किया जाय वह उद्देश्य की सिद्धि नहीं करता। वह वाग्वक्ष्य वनकण यजमान का ही मार्ग डालना है जैसे स्वर्गदोष के कारण वृत्रासुर मारा गया।'<sup>११</sup>

पाणिनि के इस कथन का आधार एक ऐतिहासिक घटना बतलायी जाती है। इन्द्र का मारने के लिए वृत्रासुर ने एक यज्ञ किया जिसमें मंत्र के शब्दों में 'इन्द्रशब्दवर्धम्ब' शब्द आया जिसका उद्देश्य था कि इन्द्र के शत्रु अर्थात् वृत्रासुर की वृद्धि हो। परन्तु स्वर का अशुद्ध उच्चारण हो जाने के कारण मन्त्र का अर्थ हो गया इन्द्र की, जो शत्रु है, वृद्धि हो। इस अशुद्ध उच्चारण की परिणति इन्द्र के स्थान में वृत्रासुर यजमान के वध में हुई। सचवत् इस तरह के अनेक दृष्टान्त सामने आए जिससे समाज में एक प्रकार का भय उत्पन्न हो गया और परिणामस्वरूप वेदाध्ययन में गैरस्थिर आ ही गया और स्त्रियों के लिए तो एकदम बहिष्कृत ही कर दिया गया।

मनुस्मृति में जहाँ ब्रह्मचर्य के सविस्तार नियम दिये गए हैं, एक भी वचन ऐसा नहीं मिलता जिससे उपनयन अथवा वेदों के अध्ययन में कन्या के अधिकार की सूचना मिले। प्रत्युत उसके लिए ये सब अनावश्यक ठहरा दिये गए। जिस समय वर्तमान रूप में मनुस्मृति का संपादन हुआ उसमें यह प्रतिपादित किया गया कि विवाह की विधि ही स्त्री के लिए वैदिक सरकार है, पति की सेवा उसके लिए गृहकुल अथवा ब्रह्मचर्याश्रम है और घर-गृहस्थी अग्नि-परिचर्या है।<sup>१२</sup> कन्या के ब्रह्मचर्य की पाबन्दी हटने के कारण उसका विवाह-काल भी नीचे खिसकना आरम्भ हो गया। उसकी वृद्धि और मेधा में ह्रास आने लगा और उसकी वैदिककालीन स्वातंत्र्य भावना का स्थान पराश्रयत्व लेने लगा।

वैदिक सम्प्रदाय की प्रौढावस्था में स्त्रियों को वेदाध्ययन की स्वतन्त्रता थी ही, वह तत्कालीन मार्वाजनीन सत्पात्रों में भी भाग लेती थी। सभा और सम्मेलनों जहाँ राजनीतिक समस्याएँ थी एक प्रसिद्ध सत्पात्र 'विदथ' थी जो प्रायः यज्ञों के साथ सम्पन्न होती थी और जिसे एक प्रकार का धार्मिक सम्मेलन कह सकते हैं। उनमें स्त्रियाँ सम्मिलित हो सकती थीं और उनका उनमें भाषण करना एक सम्मानित गुण माना जाता था। विवाह के अवसर पर प्रयोग में आनेवाले ऋग्वेद के इस मन्त्र में

<sup>१०</sup> गोल्ल्ड स्ट्रुकर और रामकृष्ण सडारकर पाणिनि का समय बुद्ध के पहले सातवीं शती बतलाते हैं जब कि आधुनिकतम मत डॉ० वासुदेवशरण अग्रवाल के अनुसार वह ईसा पूर्व पाँचवीं शताब्दी ठहरता है। देखिए 'पाणिनिकालीन भारत', पृष्ठ ४७६।

<sup>११</sup> मंत्रो हीनः स्वरतो वर्णतो वा मिथ्या प्रयुक्तो न तत्पर्यमाह। सवाग्वक्ष्यो यजमानं हिनस्ति यथेन्द्र-शत्रुः स्वरतोऽपराधात्। पाणिनि शिक्षा-५२।

<sup>१२</sup> मनुस्मृति २-६७।

वधू से वर का यह कहना कि 'प्रभावशालिनी तुम विदग्ध मे भाषण करोगी'<sup>१०</sup> सूचित करता है कि इन धार्मिक सभाओं में स्त्रियाँ वस्तुतः देकर उन्हें प्रभावित करती थी और इसका उनके पतियों को गर्व होता था। कालांतर में जब गुरुकुलो में स्त्रियों को भोजना बन्द हो गया कदाचित् उसी समय उनका सभाओं में सम्मिलित होना भी रूक गया जिसका संकेत मैत्रायणी संहिता के इस वचन में मिलता है कि 'इसलिये स्त्रियाँ सभा में नहीं जाती पुरुष ही जाते हैं'<sup>११</sup> संभवतः यह प्रतिबन्ध रघुवशी दशमस्कंध के पहले लग गया था, क्योंकि वान्धीकीय रामायण में जहाँ हम यह देखते हैं कि उन्होंने राम को युवराज बनाने के प्रस्ताव पर विचार करने के लिए चारों वर्णों के लोगों की सभा बुलाई, किसी स्त्री के आमंत्रित किये जाने का पता नहीं लगता। महाभारत के समय तक सभाओं में स्त्रियों का खुले रूप में सम्मिलित होना निःसंदिग्ध रूप में अमान्य हो गया था यह हस्तिनापुर के विनाशकारी द्यूत-क्रीडा के वर्णन से प्रकट होता है। पामे पर द्रौपदी को युधिष्ठिर के हार जाने पर जब दुर्योधन उसे राजप्रासाद में घसीटता हुआ द्यूत-सभा में ले गया तो द्रौपदी ने जिन शब्दों में इस कुकर्मा की भर्त्सना की उनसे इस कथन की पुष्टि होती है। द्रौपदी का यह आरोप कि 'मैंने सुना है कि पहले के लोग धर्म से रहनेवाली स्त्री को सभा में नहीं ले जाते थे, सो वह पुरातन सनातन धर्म कीरत्यों में नष्ट हो गया'<sup>१२</sup> बतलाता है कि महाभारत के पहले स्त्रियों के सभाओं में सम्मिलित होने की प्रथा बन्द हो गयी थी।

यह बतलाना अत्यन्त कठिन है कि साधारण जनता में पुरुषों की तुलना में शिक्षित स्त्रियों का क्या अनुपात था, किन्तु इतना निश्चयपूर्वक कह सकते हैं कि कम से कम श्रीमन्तो के घरानों में कन्याओं को शिक्षा देने का समुचित प्रबन्ध था और उनके पढ़ाने का काम प्रायः अनुभवी तथा विद्वान् बृद्ध जनों को सौंपा जाता था। दमयन्ती के स्वयंवर के समय इन्द्र, वरुण, यम और अग्नि देवों ने उसे पाने के लिए नल का छाप बेध बनाकर प्रत्याशियों के बीच में स्थान ग्रहण कर रखा था। एक रूप के पाँच नलों में से असली नल को वरण करना दमयन्ती के लिए साधारण समस्या न थी। इस समय दमयन्ती को जा शिक्षा दी गयी थी उसका उपयोग करके उसने उन देवताओं को भी छका दिया। उसने मन ही मन तर्क किया कि मैंने बृद्धों से सुना है कि देवताओं में कुछ ऐसे चिह्न होते हैं जिनसे वे पहचान लिये जाते हैं।<sup>१३</sup> उन चिह्नों का स्मरण करके दमयन्ती ने इन्द्रादिकों को पहचान लिया और असली नल के गले में जयमाल डाल दी। दमयन्ती के बृद्धों द्वारा अनिष्ट होने का प्रमाण उसके इस कथन में भी मिलता है कि 'बृद्धों से यह शिक्षा सुनी है कि काल के आये बिना कोई नहीं मरता।'<sup>१४</sup> इसी प्रकार अनुभवी और पुराणों में प्रवीण शिक्षक राजकन्याओं को शिक्षित किया करते थे इसकी पुष्टि कुतियों के कई प्रसंगों में कहे गये वचनों से होती है। दौत्य-कार्य में विफल श्रीकृष्ण को हस्तिनापुर से विदा करने के अवसर पर कुतियों ने युधिष्ठिर के पास जो सदेश भेजा उस प्रसंग में वह कहती है 'और एक उदाहरण सुनो जिसे मैंने बृद्धों से सुन रखा है।'<sup>१५</sup> इस

<sup>१०</sup> 'वशिनी त्वं विवक्षमावदासि ।' ऋ० १०।८।५. २६ ।

<sup>११</sup> तस्मात्पुत्रास्तः सभां याति न स्त्रियः । मैत्रायणी संहिता ४.७.१ ।

<sup>१२</sup> म० भा० तत्तापर्व ६६-६ ।

<sup>१३</sup> म० भा० वनपर्व ५७-१४ ।

<sup>१४</sup> म० भा० वनपर्व ६५-३६ ।

<sup>१५</sup> म० भा० उद्योग १३।२.८ ।

बात का समर्थन द्रौपदी के वचनो से भी होता है। द्रौपदी कहती है कि 'भार्या की रक्षा होने से संतान की रक्षा होती है, सतान की रक्षा से आत्मा की रक्षा होती है। भार्या में आत्मा सतान के रूप में जन्म लेती है, इसी से भार्या को जाया कहते हैं। भार्या को यह चिन्ता होती है कि उसके उदर में भर्ता किस प्रकार कुशलपूर्वक उत्पन्न हो। इस विचार से भार्या भर्ता की रक्षक होती है। इस वर्णधर्म की मने ब्राह्मणों के मुख से सुना है।'<sup>१५</sup> मनुस्मृति तथा दूसरे धर्मशास्त्रों में पुरुष पत्नी का रक्षक बतलाया गया है। इस विचारधारा में द्रौपदी का यह एक नया विचार जोड़ देने से कि 'गर्भ की रक्षा करने के कारण स्त्री पति की रक्षक होती है स्त्रियों की स्वतन्त्र चिन्तन-शक्ति का आभास पाया जाता है। एक अन्य प्रसंग में द्रौपदी के अपनी धीरता तथा श्रुत ज्ञान का जो परिचय दिया है वह भी इसी प्रकार की शिक्षा का फल है। उसके यह विचार कि 'मनुष्य की सफलता और हार-जीत अनित्य है, यह समझकर मैं अपने पतियों के भाग्योदय की प्रतीक्षा कर रही हूँ। सम्पद्-विपद् गाड़ी के चक्को की तरह बदलते रहते हैं। इसे मन में रखकर मैं उस दिन की राह देख रही हूँ जब मेरे पतियों के दिन लौटेंगे।'<sup>१६</sup> उदारतम शिक्षा के ही परिणाम हो सकते हैं।

गृह अथवा कुटीर-उद्योग की शिक्षा भी स्त्रियों को वैदिक काल में दी जाती थी और कदाचित् ही कोई समय आया जब इस क्रम में व्यवधान पड़ा। गृहस्थी का सारा भार प्रायः गृहस्वामिनी ही के ऊपर था। अतः गृह-कार्य की शिक्षा तथा गृहस्थी का हिसाब-किताब रखने की व्यवस्था नारी-शिक्षा का एक विशेष अंग था। इस कार्य में बड़ी-से-बड़ी स्त्रियों को लघुता का अनुभव नहीं होता था जैसा कि सत्यभामा के साथ एक भेट में द्रौपदी ने बड़े गर्व के साथ कहा था कि उसे खाली और गहिरियों तक की पूरी जानकारी थी। लड़कियों की शिक्षा में नृत्य, वादित्य, गान और चित्रकला का समावेश भी बहुत प्राचीन है।

### शिक्षा के विषय

मनुस्मृति के इस कथन से कि 'ब्रह्मचारी गुरुकुल में ३६ वर्ष तक, १८ वर्ष तक या ६ वर्ष तक अथवा जब तक समाप्त न कर ले तीनों वेदों का अध्ययन करे।'<sup>१७</sup> पाठ्य विषय का एक अधूरा ही परिचय मिलता है। इसका कुछ अधिक ज्ञान हमें ब्राह्मण-ग्रन्थों से होता है। शतपथ ब्राह्मण के अनुसार वेदाध्ययन का एक आवश्यक अंग 'अनुशासन'<sup>१८</sup> है जिसका तात्पर्य भाष्यकार सायण ने शिक्षा, कल्प, व्याकरण, निरुक्त, छंद और ज्योतिष किया है, जिससे इन विषयों का अध्ययन गुरुकुल-प्रणाली का अनिवार्य अंग समझा जा सकता है। इसके अतिरिक्त औपनिषदिक काल में ही दूसरी विद्याओं का ज्ञान हो चुका था और उनका अध्ययन-अध्यापन साधारण बात हो गयी थी। वेद-वेदांगों की शिक्षा के साथ उन दिनों किन विद्याओं की शिक्षा दी जाती थी इसका एक अति प्राचीन उल्लेख छांदोग्य उपनिषद् में नारद-सन्तकुमार-संवाद में उपलब्ध है। नारद ने सन्तकुमार के पास जाकर ब्रह्म-विद्या बतलाने की प्रार्थना की जिस पर उनकी योग्यता जानने के लिए सन्तकुमार ने नारद से उन विद्याओं के नाम पूछे जिनका उन्हें ज्ञान हो चुका था। इस पर नारद ने उत्तर दिया कि 'मैंने ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद, अथर्ववेद, इतिहास, पुराण, पितृविद्या, राशि-

<sup>१५</sup> म० भा० विराट २१।४०.४२।

<sup>१६</sup> म० भा० विराट २०।३.४।

<sup>१७</sup> मनुस्मृति ३-१।

<sup>१८</sup> शतपथ ब्राह्मण ११-५-६८।



विद्या, दैवविद्या, निधि, वाकोवाक्य, एकायन, देवविद्या, ब्रह्मविद्या भूतविद्या, शक्तविद्या, नक्षत्रविद्या, सर्पविद्या, देवजन विद्या पढ़ी है।<sup>१०</sup> छादोग्य उपनिषद् के इस उद्धरण से हमें ज्ञात होता है कि गुरु-कुलों में यद्यपि पड़ग वेदाध्ययन अनिवार्य विषय था तथापि शिक्षा में अनेक शास्त्र और शास्त्रों के सिवाय नृत्य, वादित और चित्र इत्यादि कलाओं का भी समावेश था। यद्यपि इन समस्त विद्याओं का अपने-अपने स्थान में महत्त्व था, फिर भी सर्वोपरि महत्त्व ब्रह्म-विद्या का ही था जिसे उक्त सवाद में श्रेष्ठता दी गयी और उसे ही मुंडक उपनिषद् में 'परा' विद्या घोषित करके इतर समस्त ज्ञान-विज्ञान को 'अपरा' विद्या का अभिधान दिया गया।<sup>११</sup> फलस्वरूप वैशेषिक, सांख्य, योग, न्याय, मीमांसा और वेदान्त अध्यापन के विषय हुए और बाद को सबूद्ध होकर दर्शनशास्त्रों के रूप में अस्तित्व में आये। अत्यन्त प्राचीन काल में न्याय, योग और सांख्य में कुछ स्त्रियाँ कितनी योग्य हो चली थी इसका एक उदाहरण महाभारत में असाधारण विदुषी सुलभा का मिलता है जिसने विवाह न करके जीवनपर्यंत ब्रह्मचारीणी रहने का व्रत लिया और अनेक आश्रमों में ज्ञानार्जन करती हुई उस समय के प्रसिद्ध ज्ञानी जनक को अपनी विलक्षण वाग्मिता और असाधारण योग-क्रिया के प्रदर्शन से अत्यन्त विस्मित कर दिया।

जटिल एवं दुरुह वैदिक यज्ञविधियों और विधानों की एकवाक्यता करने और उनके सिद्धांतों के प्रतिपादन के लिए मीमांसा जैसे कठिन दर्शन की रचना हुई जिसके अध्ययन में स्त्रियाँ भी निपुण हुईं। इन शास्त्र में काणकूत्सनानी ने मौलिक तथ्यों में बुद्धि की जिससे उसके नाम से उसमें एक नयी परम्परा चल निकली। मीमांसाशास्त्र पर उसने एक मौलिक ग्रन्थ 'काणकूत्सनी' की रचना की जिसे स्त्री-छात्राएँ विरोधज्ञता प्राप्त करने के लिए पढ़ती थी। स्त्रियाँ अध्यापन का कार्य भी करती थी यह उपाध्याया शब्द की नयी रचना से स्पष्ट है। जहाँ उपाध्यायिनी शब्द से उपाध्याय की स्त्री का बोध होता था वहाँ अध्यापन करनेवाली स्त्री के लिए उपाध्याया शब्द का गठन आवश्यक हो गया। वस्तुतः स्त्रियों में न केवल उपाध्याया, बल्कि आचार्या भी होती थी जिन्हें साग रहस्य वेदों के अध्यापन एवं माणवको को उपनयन देने का अधिकार था। यह बात असंदिग्ध है कि पाणिनि और पतञ्जलि के समयों में स्त्रियाँ वैदिक चरणों में अध्ययन ही नहीं, अध्यापन भी करती थी।<sup>१२</sup> पाणिनि के सूत्र 'छात्र्यादयः शालायाम्'<sup>१३</sup> 'शाला में छात्रा' आदि से मालूम होता है कि पाणिनि के पहले से कन्या-विद्यार्थिनीयों के लिए छात्रावास होते थे जो अनुमानतः बालक छात्रों के आवासों से अलग बने होते।

चिकित्सा के क्षेत्र में स्त्रियाँ कुशल हुई हैं और चिकित्सा-विज्ञान पर उनके ग्रन्थों का पता लगा है। अरबी भाषा में किसी रूसा का नाम मिलता है जो एक भारतीय महिला थी। धातु-कर्म पर उलने एक ग्रन्थ संस्कृत में लिखा था जिसका भाषान्तर अरबी में आठवीं शती में हुआ। प्राचीन काल में स्त्रियों की गणित का ज्ञान कराया जाता था यह पहले कहा ही जा चुका है। बाद की भी उसकी शिक्षा लड़कियों को दी जाती रही इसका सुन्दर उदाहरण गणित-शास्त्र की प्रसिद्ध पुस्तक लीलावती है जिसकी रचना बारहवीं शती में प्रसिद्ध गणितज्ञ भास्कर द्वितीय ने अपनी कन्या लीलावती को गणित पढ़ाने के लिए की। शकराचार्य और मडन मिश्र के शास्त्रार्थ में मडन मिश्र की धर्मपत्नी उमय भारती

<sup>१०</sup> छादोग्य उपनिषद् ७-१-२ ।

<sup>११</sup> मुंडक उपनिषद् १-१-४.५ ।

<sup>१२</sup> डॉ० बासुदेव शरण अग्रवाल पाणिनाकालीन भारत पृ० २८१ ।

<sup>१३</sup> अष्टाध्यायी ६.२-२५ : पाणिनि ।

की मध्यस्थता जहाँ उसकी प्रकाण्ड विद्वत्ता का परिचायक है उसका अपने पति के विरुद्ध निर्णय देना, जिसका निश्चित परिणाम शकराचार्य के मन को स्वीकार कर मन्यास ग्रहण था, उसकी निष्पक्षता और न्याय-निष्ठा का अनुपम उदाहरण है।

भारतीय नारी की शिक्षा में कला पक्ष का प्राचीन काल में विशेष स्थान मिलता आया है। वैदिक युग में ही नृत्य नारी का भूषण माना जाने लगा था, जब कला पक्ष के विकास के अभाव में शिक्षा अपूर्ण मानी जाती थी। यह कथन निराधार नहीं है कि 'महाकाव्यों के काल तक गान तथा नृत्य की स्त्रियों को स्वतन्त्रता प्राप्त थी।' वेदों में स्त्रियों के नृत्य तथा गान का संकेत मिलता है जहाँ देवी उषा के विषय में कहा गया है कि 'नृत्य करनेवाली बालिका की तरह वह अपने ऊपर भङ्गकीले वस्त्र डालती है।' महाभारत से ज्ञात होता है कि विराट् ने अपनी राजधानी में अपनी राजपुत्री उत्तरा को नृत्य सिखाने के लिए, नृत्य-शाला स्थापित की थी जिसमें नगर की कन्याएँ भी शिक्षा पाती थी। उनके शिक्षक पुरुष भी हो सकते थे, परन्तु उनका अनुपसृक्त होना आवश्यक था, जैसा उत्तरा का शिक्षक नियुक्त करते समय विराट् ने परीक्षा कराकर विश्वास कर लिया था कि बृहन्नला (अर्जुन) अनुपम था। शग काल में नाट्य-कला की वृद्धि विशेष रूप से हुई। अग्निमित्र (द्वितीय शती ई० पू०) के प्रासाद में एक समीतशाला थी जहाँ नाट्यकला की शिक्षा में नियुक्त गणदास और हर्दत्त नाम के दो अध्यापकों में कला-विषयक खामी होट रहती थी। यह उल्लेखनीय है कि मालविका के नाट्य-शिक्षा की परीक्षा की मध्यस्थता सम्राट् अग्निमित्र के आग्रह से एक स्त्री ने की जो विदर्भ के राजा माधवसेन के मंत्री मुमति की बहन थी और अग्निमित्र के यहाँ परि-व्राजिका के वेश में छिपकर रहती थी।

काव्य के क्षेत्र में भी स्त्रियों का कम योगदान नहीं रहा है। तथैव भारत की कई नारियाँ—रेवा, रोहा, माधवी, अनुलक्ष्मी, पाहायी, बड़वाही, शशिप्रभा—इत्यादि उल्लेखनीय हैं जिन्होंने प्राकृत में उत्तम कोटि की कविताएँ रचीं। संस्कृत काव्य में कई स्त्रियों ने कमाल किये हैं। शैली भट्टा-रिका का नाम इस क्षेत्र में आदर के साथ लिया जाता है। गुजरात की देवी मुग्धकारी की संस्कृत काव्य-रचना यथा नाम तथा गुण मुग्धकारी होनी थी जिसकी प्रशंसा में यह सूक्ति प्रसिद्ध है कि 'वह इस ससार में न रहते हुए भी रसिक जनो के हृदयों में विराजमान है, क्योंकि लाठी शैली में शृंगार रस की कलापूर्ण कविता करने में वह मिद्धहस्त थी।' संस्कृत के काव्य-मर्मज्ञों ने कर्णाटक की विजयाका की भूरिश प्रशंसा की है और यह सम्मति दी है कि विजयाका कर्णाटक की सरस्वती की तरह विजयिनी है, जिसका कालिदास के बाद वैदर्भी वाणी पर एकाधिकार था। उनके महर्षि का अनुमान राजशेखर की इस आलोचना में लगाया जा सकता है कि 'दंडी ने यह व्यर्थ ही कहा है कि सरस्वती सर्व-शुक्ला है, क्योंकि वह विजयाका से परिचित नहीं था जो नीले कमल के समान श्याम थी।' डॉक्टर अल्लेकर को एक संस्कृत नाटक का, जिसकी रचयिता कोई स्त्री विद्या या विजयाका थी, पता लगा था। उसका नाम कौमुदी-महोत्सव है जिसका कथानक पाटलिपुत्र की एक राजनीतिक क्रांति है जिसमें स्त्रियों की राजनीतिक अभिरुचि का परिचय मिलता है। सुभद्रा, सीता, मारुता, इन्दुलेखा, भवदेवी, विकटानितम्बा आदि जिनकी काव्य-रचनाएँ लुप्त हो गयी हैं, अच्छी कवयित्रीयों हो गयी हैं। स्वयं महाकवि राजशेखर की स्त्री भी एक निपुण कवयित्री हो गयी है।

## मौर्यों का अवसान एवं पुष्यमित्र शुंग का अभ्युदय

रामलखन शर्मा

भारतीय इतिहास के गगन में प्रथम सम्राट् चन्द्रगुप्त मौर्य ने यदि सूर्य की भाँति दिग्-दिग्गन्त को आलोकित किया था, उमने यदि अपनी भुजबल रूपी प्रखर आभा से स्वदेश को ही नहीं, विदेश को भी आतप्त किया था तो उसके पाँव रूपी चाँद ने अपनी शीतल और मुखद चाँदनी से जगन् को परम आल्लाह प्रदान किया था। अणक ने भेरीचाँप के स्थान पर अपने धर्म-घोष का निनाद किया। उमने अपनी मानवता ने जगन् को मानव बनाना चाहा। उसने अपने सुकृतों से अपने लिए ही नहीं, बल्कि ममरत भारत के लिए अलुण्ण यज्ञ अजित किया। आज भी हम उसके ऋणी हैं। पर एक दिन आया जब चन्द्रगुप्तरूपी वह सूर्य ढल गया और उसके पीछे वह चाँद भी अस्ताचल को चला गया। इसके अनन्तर उसके उत्तराधिकारी भी नक्षत्रों की भाँति कुछ समय तक झिलमिला कर रहे गये। वस्तुतः यह समय मौर्ययुग का ही अवसान न था, बरन् उस महान् वृक्ष की छाया में पलनेवाले बौद्धधर्म का भी मानों विराम काल था।

उस युग का स्मरण करें जब मौर्यों का बल क्षीण हो चुका था, बौद्धधर्म के प्रबल प्रचार से वैदिक सस्कृति दब चुकी थी और जिन सम्राटों और आचार्यों ने जनता को वैदिक कर्म-काण्ड से मुक्ति देकर एक मरल और सुखमय मार्ग दिखाना चाहा था, वे स्वयं मिट चुके थे। जिन दिनों बौद्धधर्म की अहिंसा से क्षीण भारत को विदेशी आक्रान्त करने लगे थे, भारत में एकछत्र सम्राट् न रहे गये थे। उनके स्थान पर लघुकाय राज्यों को प्रश्रय मिलने लगा था। यह समय ईसा पूर्व दूसरी शताब्दी का आरम्भ था। इन दिनों जन-जीवन दुःखमय हो गया था, इन समय जन-जन आकुल था, वह येन-केन प्रकारेण किसी शक्तिशाली रक्षक की दुर्बल जागा में अपने प्राण-पखेरू समूहाले था। इसी समय वैदिक सस्कृति का प्रतीक पुष्यमित्र शुंग एक नव प्रभात लेकर भारतीय इतिहास में अवतरित हुआ। पुष्यमित्र का उदय हमारे इतिहास में वैदिक सस्कृति के जयघोष का उदय है। यह वह बल है जिसने वैदेशिक शक्ति से पराभूत भारत को मुक्ति दी, यह वह सम्बल है जिसके सहारे आतं भारत ने एक बार पुनः मजग हो श्वास ली और अवयमेध यज्ञ का अनुष्ठान किया। आज हमें जिस सस्कृति पर गर्व है, यदि पुष्यमित्र जैसा सम्राट् हमारे इतिहास में न आता, विदित नहीं, इस वाक्यमय की क्या दशा होती? पुष्यमित्र के शासन काल में सस्कृत साहित्य का सुजन, संरक्षण और संवर्द्धन सभी कुछ हुआ। उमने एक बार पुनः वैदिक मंत्रों के जयघोष से भारत-भू को गौरवान्वित किया।

### पुष्यमित्र की राजत्वं प्राप्ति

पुष्यमित्र अन्तिम मौर्य सम्राट् बृहद्रथ का सेनापति था। महामहोपाध्याय हरप्रसाद शास्त्री ने उसके राज्यारोहण के विषय में आज से लगभग ५० वर्ष पूर्व लिखा था कि 'पुष्यमित्र उत्तर-पश्चिम

१ महामहोपाध्याय हरप्रसाद शास्त्री—जर्नल ऑफ़ दि एशियाटिक सोसायटी बंगाल १९१०,

में ग्रीको से युद्ध करने गया था। ये ग्रीक उन दिनों भारत को प्रतिवर्ष आक्रान्त कर रहे थे। पुष्यमित्र उन्हें पराजित कर पाटलिपुत्र लौटा। उसने लौटकर अपने स्वामी को उस सेना के निरीक्षण के लिए बुलाया जिसकी बदौलत वह विजयी हुआ था। बृहद्रथ भी बड़े हर्ष के साथ अपने विजयी सेनापति को बधाई देने के निमित्त आगे बढ़ा। नगर के बाहर एक शिविर का निर्माण किया गया। इसी शिविर में सेना का निरीक्षण किया गया, आनन्द मनाया गया। इसी बीच एकाएक एक तीर बृहद्रथ के मस्तक पर लगा और सम्राट् बृहद्रथ स्वर्गधाम सिधार गया। आश्चर्य की बात है कि सेना ने कान तक न हिलाया। शास्त्रीजी ने इस घटना को किस आधार पर लिखा है यह नहीं कहा जा सकता, पर हर्षचरित से इसके उत्तरी अंश की पुष्टि होती है।<sup>१</sup> उसमें लिखा है 'प्रज्ञादुर्बल च बलरक्षणव्यपदेशशितागोप्यसैन्य सेनानीरनार्यो मौर्यं बृहद्रथ पिपेय पुष्यमित्र स्वामिनम्।'

इस घटना के पीछे क्या रहस्य था यह आज तक अज्ञात है। दो बातें सम्भव हैं, या तो वह मौर्य नृपति दुर्बल था जैसा बाणभट्ट लिखते हैं, या वह सेनापति इतना शक्तिशाली और आतंकवादी था कि जिसके भय से किसी का उस समय साहस न हुआ कि उसके विरुद्ध आवाज उठाये। जो हों पुष्यमित्र इस प्रकार राज्य हस्तगत कर लेता है, और उस विशाल साम्राज्य का अन्त कर देता है जो साम्राज्य भारत के इतिहास में अपने वैभव और अपनी सुव्यवस्था के लिए प्रसिद्ध रह चुका था। इसी साम्राज्य ने ही सर्वप्रथम हमारी व्यवस्था में बल का संचार किया था, पर इसके अन्तिम सम्राट् इसकी महती प्रतिष्ठा की रक्षा न कर सके और इसका अन्त आ ही गया। इसके पतन के लिए वस्तुतः कोई एक कारण उत्तरदायी न था, यह अनेक तत्त्वों का मिला-जुला फल था। इस स्थल पर पुष्यमित्र के विषय में कुछ कहने से पूर्व उसके समय की पृष्ठभूमि पर विचार करना स्वाभाविक है जिसने पुष्यमित्र के उत्थान और मौर्यों के पतन में योगदान किया था।

### मौर्य शासन का बावित्त

मौर्यों का शासन इस रीति से संचालित किया गया था जिसमें केन्द्र शक्तिशाली रहता था।<sup>२</sup> इतने विशाल साम्राज्य का शासन विकेन्द्रीकरण पर आधारित था।<sup>३</sup> कौटिल्य ने इसके संचालन के निमित्त विशाल नौकरशाही का प्रबन्ध किया था। रेल-तार हीन उस युग में भी इस नौकरशाही को साम्राज्य के कण-कण का ज्ञान रहता था। कौटिल्य ने अपने कर्मचारियों को ऐसा बाँध रखा था कि वे जन-धन की हानि न होने दें। वे सभी के सुख का समुचित ध्यान रखें। कौटिल्य द्वारा शासित केन्द्र अपनी इकाइयों पर हावी रहता था। वे सभी विभूतलित न हो सकती थीं। पर अशोक के पश्चात् मौर्य सम्राट् इतने शक्तिशाली शासक के स्थानापन्न होकर उसकी प्रति न कर सके। चन्द्रगुप्त में मजबूत था, अशोक में आसबल पर उनके उत्तराधिकारियों में एक भी नहीं।<sup>४</sup> इसी का फल था कि कुणाल व्यक्तिगत वैमनस्य का शिकार हुआ, वह घृतराष्ट्र की भाँति नाममात्र को शासक रहा।

<sup>१</sup> बाणभट्ट : हर्षचरित, पृष्ठ ३४४।

<sup>२</sup> डा० मजूमदार, आर० सी०, बि एज ऑफ इन्पिरियल यूनिटी, पृष्ठ ६२-७६।

<sup>३</sup> डा० मुकर्जी, रामामुकुन्द, चन्द्रगुप्त मौर्य ऐंड हिज़ टाइम्स, पृष्ठ ७६।

<sup>४</sup> कौटिल्य अर्थशास्त्र, भाग-२, परिच्छेद ५-१६।

दशरथ ने अपने पितामह का मार्ग अपनाया, पर कितने दिन ?<sup>१</sup> सम्प्रति ने जैनियों को सहारा दिया पर उससे लाभ क्या ? आखिर शालिशूक के युग में विदेशी आक्रमण प्रारम्भ हो गये।<sup>२</sup> इस सब का एक भयंकर परिणाम निकला। इससे शासन की बागडोर ढीली पड़ गयी। सरकारी कर्मचारी विचलित होने लगे। उनका भी क्या अपराध था, आये दिन एक राजा बनता और मिटता, वे किसके स्वामिभक्त होते, किसके बल पर उछलते ? किसके प्रति वे निष्ठा रखे यही निश्चय न कर पाते थे।

कुछ इतिहासकारों का कथन है कि इस समय मौर्य साम्राज्य दो भागों में विभक्त हो चुका था। इनमें पूर्वी भाग दशरथ के अधीन था, तथा पश्चिमी कुणाल को मिला था। इन्हीं तत्त्वों के साथ अन्य अनेक बातें और पैदा हो गयी थी, यथा जलोक ने एक अलग सत्ता बना ली थी, सुभग-सेन अलग हो गया था। मौर्य सचिव तथा सेनापति में भारी मनमुटाव था।<sup>३</sup> इस मनमुटाव ने धीरे-धीरे ऐमा उग्र रूप धारण किया कि सचिव के सहयोगी को विदम्ब और सेनापति के पुत्र को विदिगा का राज्य मिला था। इस प्रकार साम्राज्य की चूले हिल गयी थी। जो अश नया बना था उनमें अभी शक्ति न आ पायी थी। उसे सभी साधन नये सिरे से जुटाने थे, यह टेडी खीर थी। ऐसी स्थिति में धन की कमी आ पड़ी थी, मानो दुर्बलता को भी दुर्बलता सता रही थी। अतः मौर्यों का अवसान अवश्यम्भावी था।

**अशोक की धार्मिक नीति का दायित्व**

कुछ इतिहासकारों का विचार है कि साम्राज्य के पतन का सारा दायित्व अशोक की धार्मिक नीति पर था। इस मत के समर्थकों का कहना है कि पुण्यमित्र का विद्रोह कोई एकाएक उत्पन्न घटना न थी, बल्कि यह अणों का बौद्ध नीति के विरुद्ध ब्राह्मणों का विद्रोह था। इस विद्रोह की आय ५० वर्ष पूर्व से सुलग रही थी। जब तक केन्द्र सबल रहा यह आग प्रज्वलित न हो सकी, पर केन्द्र के क्षीण होते ही वह धधक उठी। इस विचारधारा के सबसे बड़े समर्थक महामहोपाध्याय हरप्रसाद शास्त्रीजी रहे। शास्त्रीजी का कथन है कि अशोक एक कट्टर बौद्ध था। उसने यद्यपि अपने जिलालेखों में दूसरे धर्मों के प्रति आदर की भावना प्रदर्शित की है, एवं उसने अपने धर्म की बड़ाई और दूसरे की बुराई करना हेतु समझा है, तथापि उसके अभिलेखों में अनेक अन्य भावनाएँ छिपी हैं।<sup>४</sup> जैसे उसने वैदिक धर्म में विहित बलि को सर्वथा बन्द कर दिया था।<sup>५</sup> यह केवल

<sup>१</sup> आर्यभट्ट, वि बिगनिंग ऑफ साउथ इण्डियन हिस्ट्री, पृष्ठ १०० ॥

<sup>२</sup> रोमिला थापर, अशोक एंड वि डिक्लाइन ऑफ वि मौर्यज, पृष्ठ १६।

और ३०—दशरथ का नामावर्तन पर्वतीय गुहाभिलेख।

और ३०—जिनप्रभसूरी, पाटलिपुत्रकल्प, परिसिष्ट, ११, ६५।

और ३०—कार्मिप्रहोसिब हिस्ट्री ऑफ इण्डिया, भाग २, पृष्ठ ४५।

<sup>४</sup> कालिदास, मालविकाग्निमित्र, पृष्ठ २३।

मौर्यसचिवविमुञ्चति यत्र पुण्यः संयतं सभरयानलम्। भोक्ता माधवसेनस्ततोमयाब्रध्नातात्सद्यः।

<sup>५</sup> शास्त्री हर प्रसाद, कॉन्फेस ऑफ डिस्सेम्बरवेण ऑफ वि मौर्य एम्पायर,

जे० बी० ओ० आर० एस० १९१०, पृष्ठ २५६।

<sup>१०</sup> ग्रियरवॉर् अभिलेख, सम्पादित शर्मा राजावतार, पृष्ठ १—‘हिं न किंछिअये आलभितु पजोहितविये।’

और देखिए बही—शिलालेख ४—‘अनालम्भोपानानं अभिहिंसामूतानां’

बलि का निषेध न था, बल्कि ब्राह्मणों के परम्परागत अधिकार को छीनना था। उनके स्वत्व पर कुठाराघात था। शास्त्रीजी के अनुसार यह आज्ञा विशेषकर इसलिए कठोर थी कि एक शूद्र के द्वारा दी गयी थी। शास्त्रीजी के बिचार में अशोक ने एक स्थल पर यहाँ तक कह डाला है कि अभी तक जो भूलोक के देवता थे उन्हें मैंने झूठा मिट्ट कर दिया।<sup>१७</sup> आपका आगे कहना है कि ब्राह्मणों का ही वह बगं था जो समाज में सर्वोच्च था, वही हर काम में आगे रहता था, वही सबको यज्ञ और अनुष्ठान कराता था, वही औरों को सामाजिक बन्धन तोड़ने पर दण्ड दे सकता था, उन्हें क्षमा कर सकता था। ऐसी स्थिति में अशोक का 'धर्ममहामात्रो' का नियुक्त करना और भी गलत था। ब्राह्मण इस अधिकार का अपहरण सहन न कर सकने थे। अन्त में शास्त्रीजी का कहना इतना और है कि अशोक ने ब्राह्मणों पर एक वज्राघात किया। उसने ब्राह्मणों को भी न्याय और दण्ड आदि विषयों में अन्य वर्गों के समान समझा, उसने सभी को एक लाठी में हाँक दिया। ब्राह्मण मनु के अनुसार अदण्ड्य थे। उनका वडे-से-वडे अपराध पर भी वध न किया जा सकता था।<sup>१८</sup> अशोक की समान न्याय-न्यायवस्था में सम्भव है कि उन्हें हर प्रकार के दण्ड भोगने पड़े हों। अतः शास्त्रीजी के अनुसार अशोक का एक प्रतिष्ठित वर्ग को शूद्र के साथ खड़ा करना सर्वथा अनुचित था और यही ब्राह्मणों के विद्रोह का मूल कारण था।

पर यदि इन तर्कों को ध्यान में पग़्खा जाय, शास्त्रीजी के कथन में भी सत्यता न मिलेगी। शास्त्रीजी ने अपने दृष्टिकोण को दूसरे के मुँह में बिठाना चाहा है। उन्होंने अनेक बातों की अव-हेलना करके तत्त्वों को तोड़ा मरोड़ा है। इसके विपरीत डॉ० रायचौधरी का कथन है कि क्या वैदिक धर्म में अहिंसा को पहले से स्थान नहीं था ? क्या वैदिक धर्म केवल बलि पर ही आश्रित था ? रायचौधरी ने 'मुण्डकोपनिषद्' में प्रमाण देते हुए कहा है कि जो लोग यज्ञादि में ही पड़े रहते थे वे जरा-मरण के भय से मुक्त नहीं होते।<sup>१९</sup>

हमारे पूज्य ग्रन्थ गीता में जहाँ युद्ध की प्रेरणा दी गयी है, किसी भी गृहस्थ के लिए अहिंसा कम महत्वपूर्ण नहीं समझी गयी।<sup>२०</sup> सबसे बड़ी बात जो शास्त्रीजी के तर्कों के विरुद्ध पड़ती है वह यह है कि अशोक ने ब्राह्मणों को पूज्य माना है।<sup>२१</sup> दूसरे अब मौर्य वंश को शूद्र कहना व्यायसगत नहीं है। मौर्यों के विषय में आज के ५० वर्ष पूर्व इतना ज्ञान न था, पर अब पुष्ट प्रमाणों के आधार पर यह मिट्ट हो गया है कि वे अविद्य वंश के थे।<sup>२२</sup> 'दिव्यावदान' और 'महावश'

<sup>१७</sup> अशोक अभिलेख, लघुशिलालेख, सद्दापुर।

<sup>१८</sup> मौल्यध प्राणान्तिको वण्डो ब्राह्मणस्य विधीयते । इतरेषा तु वर्णानां वण्डः प्राणान्तिको भवेत् । न जातु ब्राह्मणं हन्यात् सर्वपापेष्वाविस्थितम् । राष्ट्रतेनं बहिः कुर्यात् समप्रधनमक्षतम् ॥ मनु, अध्याय, ८, ३७६-८० ।

<sup>१९</sup> मुण्डकोपनिषद्, पृष्ठ १५, (आनन्दाश्रम प्रेस, जलुपं संस्करण, १९१८) ।

प्लबाह्येते अवुवा यज्ञरूपा अष्टावशोक्तमवर येधु कर्म । एतच्छ्रेयो येऽभिनवन्ति मूढा जरा मृत्युं ते पुनरपि यान्ति ॥

<sup>२०</sup> श्रीमद्भगवद्गीता, अध्याय १६, श्लोक २ ।

<sup>२१</sup> प्रियदर्शी शिलालेख, ३.४ ।

<sup>२२</sup> महापरिनिब्बान सुत्तम्, पृष्ठ १६६ (ज्ञानमण्डल, वाराणसी)  
(भगवद्गीतासंस्करणे मयि लिखित) ।

के आधार पर भी ये क्षत्रिय थे।<sup>१८</sup> शास्त्रीजी का यह कथन भी निराधार है कि अशोक ब्राह्मणों की महत्ता छीनना चाहता था। जिस पक्ष पर शास्त्रीजी का मत आधारित है उसका अर्थ ही कुछ और है। वह पक्ष इस प्रकार है—'इमाय कालाय जम्बुद्विपसि अमिता देवा ह्यसु ते दानी मिसा कटा'। सर्वप्रथम यहाँ उल्लेखनीय यह है कि यह पक्ष भिन्न-भिन्न स्थलों में भिन्न-भिन्न रूपों में मिलती है।<sup>१९</sup> हूल्स तक के अनुवादकों ने इसे देवों से मिलन का अर्थ दिया है। यह मिलन किस प्रकार का था यह निश्चित नहीं है। इस मिलन का तात्पर्य देवों के प्रति आसक्ति हो सकती है, धार्मिक वृत्ति में वृद्धि हो सकती है, अधार्मिक से धार्मिक भावना की उत्पत्ति हो सकती है। डॉ० टॉमस ने भी इसी प्रकार का भाव दर्शाया है।<sup>२०</sup> उनका मन्व्य है कि जा लोग (अधिकांशतः मूल निवासी) देवताओं से परिचित न थे, उन्हें एक वर्ष के भीतर उनसे परिचित करा दिया। डॉ० मुक्जी ने इस पक्ष को बड़े ध्यान से पढ़ा है और दूसरों के अनुवाद का मतुलन करते हुए अपना अनुवाद दिया है। उनका कथन है कि इस समय के बीच जम्बुद्वीप में जा लोग देवताओं से दूर थे, जिन्हें किसी धार्मिक भावना का ज्ञान न था, अशोक ने उन्हें भी धार्मिक बना दिया।<sup>२१</sup> उन्होंने एक अर्थ की ओर कल्पना की वे लोग जितने उपान्य देव पृथक्-पृथक् थे, सब एक हो गये, उनमें कोई भेदभाव न रहा।<sup>२२</sup> अशोक ने निस्संदेह धार्मिक कटुता को कम करने की चेष्टा की थी और अपने आत्मबल के आधार पर वह अपने मनोरथ में बहुत अगो तक सफल भी हुआ था। इन दोनों अर्थों में पहला रूपनाथ और मास्की में उपयुक्त नहीं पड़ता, क्योंकि उसमें केवल देवताओं की चर्चा है मनुष्यों की नहीं। ब्रह्मगिरि में दोनों की चर्चा है। अब डॉ० मुक्जी अपने दूसरे अर्थ को ही प्रधानता देते हैं। इस बात की पुष्टि सेनार्ट<sup>२३</sup> के कथन से भी होती है—गौड़धर्म में मरुत्त और छटे देवताओं की चर्चा करना ही व्यर्थ है, जब देवता गीतम को जन्म में मृत्यु तक देखते रहे, गीतम स्वयं उनमें उत्पन्न थे, वह राजा जो अपने को देवप्रिय कहे कैसे उनकी निन्दा कर सकता है। सेनार्ट का संकेत भी ब्राह्मणों की ओर था जिसे शास्त्रीजी ने अङ्गीकार किया है। पर यह सब सम्भव नहीं है। हम मिसा को मिश्रीभूत अर्थ में युक्त नहीं कर सकते। इसी तरह अमिता का अर्थ अमृष सम्भव नहीं है।<sup>२४</sup> अतः इस पक्ष का अर्थ इस प्रकार ही होगा कि इस बीच जा लोग देवताओं से दूर रह गये अब उनके सम्पर्क में आ गये।

जहाँ तक धर्ममहामात्रों की नियुक्ति का प्रश्न है वे केवल धर्म के लिए ही उत्तरदायी नहीं

<sup>१८</sup> विष्णुवर्दान—कांबेल एंव नील का संस्करण, पृष्ठ ३६६-७०।

'सर्व नापिनी अहं राजा क्षत्रियो मूर्धाभिषिक्तः, कथं नया साधं समागमो भविष्यति'।

<sup>१९</sup> महावशा, अपोजी अनुवाद, पृष्ठ २७।

<sup>२०</sup> रूपनाथ—'या इमाय कालाय जम्बुद्विपसि अमिता देवा ह्यसु ते दानी मिसा कटा'।

सहस्रराम—'एतेन च अग्लेमे जम्बुद्विपसि अमिता देवा सन्ता मुनिसा मिसा देवा फटा'।

मास्की—'पुरे जम्बुद्विपसि ये अमिता देवा ह्यसु तेदानीं मिसीभूता'।

<sup>२१</sup> डॉ० टॉमस, एफ. डब्ल्यू : केम्ब्रिज हिस्ट्री, भाग १, पृष्ठ ५०५।

<sup>२२</sup> डॉ० मुक्जी, राधाकुमार : असोक, द्वितीय संस्करण, पृष्ठ ११०।

<sup>२३</sup> सेनार्ट : इण्डियन ऐण्टीक्वेरी, भाग २०, पृष्ठ १५८।

<sup>२४</sup> डॉ० वासक, राधागोविन्द : अशोकन इन्सक्रिप्शंस, पृष्ठ १३४-१३५ एवं १३६।

थे। उनके कर्तव्यों के अन्वयान धर्म-प्रचार था, पर ब्राह्मणों का सम्मान करना भी था। उन्हें यवन, कम्बोज, भूप, स्वामी, ब्राह्मण, धनी, निधन, असहाय, बन्दी आदि अनेक लोगों के मुख की व्यवस्था करनी थी। फिर यह कहाँ लिखा है कि ये धर्माधिकारी स्वयं ब्राह्मण न थे। सम्भव है कि किन्हीं अधिकारियों ने अशोक को जानते हुए किमी स्थल पर अपनी शक्ति का दुरुपयोग किया हो, पर यह भी बहुत अशोभे में सत्य नहीं प्रतीत होता, अतः शास्त्रीजी का यह तर्क भी न्यायपूर्ण नहीं प्रतीत होता। शास्त्रीजी का अन्तिम तर्क व्यवहार और दण्ड की समता का है। इसके लिए सबसे पहले यह कहना ही अप्रसूत है कि ब्राह्मण सदा अदण्ड्य थे क्योंकि 'पञ्चविंश ब्राह्मण' में अपन स्वामी को धोखा देने के अपराध में प्राणदण्ड की व्यवस्था की गयी है।<sup>१५</sup> कौटिल्य ने देशदण्ड में ब्राह्मण को दण्ड देने को बनाया है।<sup>१६</sup> महाभारत में दिखाया गया है कि ब्राह्मण-साधुओं का वध सम्भव है।<sup>१७</sup> शास्त्रीजी ने अशोक की इन आज्ञा में भी एक धामिक स्वरूप अपनाया है। वस्तुतः अशोक चाहता था कि उसके साम्राज्य में सर्वत्र न्याय एक-सा हो। उसमें किमी स्वानुभेद में कोई अन्तर न पड़े। उसने आज्ञा निकाली थी कि मेरे साम्राज्य में न्याय की समता होगी, जो लागू बन्दी है, उनके लिए मैं तीन को छूट प्रदान करता हूँ। इस आज्ञा में ब्राह्मणों के लिए किसी प्रकार का कोई बन्धन नहीं है। अब शास्त्रीजी का यह निष्कर्ष कि ये तत्त्व ही ब्राह्मणों के विरोह के कारण बने न्यायसंगत नहीं हैं। इसके विपरीत कुछ अन्तिम मौर्य सम्राट् ब्राह्मणों के विशेष भक्त थे। कन्हन ने अपनी 'राजतरंगिणी' में जलौक का ब्राह्मणों से आत्मीयता का सम्बन्ध बताया है।<sup>१८</sup> महाकवि बाण स्वयं ब्राह्मण था, पर उसने पुण्यमित्र को उसके हृत्पथ के लिए अनार्य कहा है।<sup>१९</sup> पर शृंग ब्राह्मण थे, उनके गुण में भरहुत जैसे बौद्ध-रूप का निर्माण यह स्केन करता है कि यह बौद्धों के विरुद्ध ब्राह्मणों का विरोह न था। साथ ही यह भी सत्य है कि उस समय व्याकुलता थी, दुःख था, एक विप्लव था पर क्यों ? और इस विप्लव का नायक पुण्यमित्र क्यों ?

### अशोक की शान्ति-नीति का दार्ष्टिक्य

डॉ० गयचौधरी का इस सम्बन्ध में कथन है कि पुण्यमित्र के उत्थान और विद्रोह से पूर्व ही मौर्य साम्राज्य जीर्ण हो चुका था। यदि यह मान भी लिया जाय कि यह स्व अशोक की धार्मिक नीति का परिणाम था, फिर भी पुण्यमित्र उसके ५० वर्ष पीछे आता है। यदि ऐसा था तो पुण्यमित्र के पहले ही यह आग घटक सकती थी। डॉ० गयचौधरी का यह भी कथन है कि इस पतन के लिए वृत्त अशो में मन्त्रिमण्डल उत्तरदायी था। इसका प्रमाण हमें दिव्यावदान में प्राप्त होता है। उसमें लिखा है—'अथ राजा बिन्दुसारम्भ तक्षशिला नाम नगर विरुद्धम्। तत्र राजा बिन्दुसारगणेशो विराजित, यावत् कुमारगुप्तमेव बलकायेन तक्षशिला गत, श्रुत्वा तक्षशिला-

<sup>१५</sup> पञ्चविंश ब्राह्मण, पृष्ठ १४, ६८।

<sup>१६</sup> कौटिल्य अर्थशास्त्र, अर्ध २२६, अंग्रेजी अनुवाद (शामशास्त्री) पृष्ठ २५७।

<sup>१७</sup> महाभारत आदिपर्व, अध्याय १०६, १०७, शान्तिपर्व, २३, ३६।

<sup>१८</sup> कन्हन—राजतरंगिणी, १, १०१-१०६।

<sup>१९</sup> बाण—हर्षचरित, निर्णयसागर प्रेस, १६८, १६९।

कौबेल का अनुवाद, पृष्ठ १६३।



निवासिन पीरा प्रत्युद्गम्य च कथयन्ति, न वयं कुमारस्य विरडा, नापि राज्ञो बिन्दुसारस्य, अपितु दुष्टमात्स्या अस्माक परिभव कुर्वन्ति ॥<sup>१९</sup> पर डॉ० रायचौधरी का यह भी कहना है कि अशोक ने एक ही अनर्थ किया कि अपने उत्तराधिकारियों को शान्ति का पाठ पढ़ाया। उन्होंने जब यह पाठ पढ़ लिया तो युद्ध, वीरता, भीषण व्यापार, त्याग और बलिदान मानो उठ गये।<sup>१०</sup> पर यह तर्क भी न्यायमगत नहीं प्रतीत होता, क्योंकि अशोक ने शान्ति के साथ कभी कायरता नहीं सिखायी। उसने मृत्युदण्ड को बन्द नहीं किया था। उसके युद्ध न करने का मन्तव्य यह भी रहा होगा कि जहाँ तक उनके साम्राज्य की सीमाएँ थीं उनसे आगे बढ़ना अनर्थ का सूचक था। किसी सुख-समृद्धि का नहीं। अशोक किसी अनजाने देश में अपनी शक्ति का अपव्यय क्यों करता, विशेषकर जब कि उसके पड़ोसी तथा दूरस्थ देश भी उसे मान्यता दे रहे थे। उसके धर्म का प्रचार विदेशों में महज हो रहा था। उनके उत्तराधिकारियों भी इसी नीति का पालन कर सकते थे पर उनमें बल न था, उनमें एकता न थी। डॉ० बरुआ ने एक स्थल पर लिखा है, 'अशोक को ईदैन उद्यान के अदम की भाँति अपने उत्तराधिकारियों की भूलों, प्रयोगों एवं उनके पतन का, बल्कि उनके ही नहीं, सारी आगामी पीढ़ी के पतन का उत्तरदायी ठहराया गया है, केवल इसलिए कि उसने चाणक्य के द्वारा सुनिश्चित राजनीतिक नीति का पालन न करने की भूल की थी, सिर्फ इसलिए कि वह मगध की परम्परागत नीति पर न चल सका, पर चाणक्य का अर्थशास्त्र चन्द्रगुप्त मौर्य के काल में अपने परिष्कारित रूप में विद्यमान था और यह पुस्तक अपने समय के राजनीतिक विचारों का सर्वोत्कृष्ट रूप उपस्थित करती है, यह विचार करना ही डॉ० रायचौधरी की विचारधारा के पीछे निहित है, यही भ्रामक है।'<sup>११</sup>

डॉ० बरुआ का कहना है कि डॉ० रायचौधरी और डॉ० जायसवाल का यह मत भी न्याय-रहित नहीं है कि अशोक ने धार्मिक भवनों तथा प्रचार पर धन बहाया। आपका मत है कि युद्ध करना न करना व्यक्तिगत रुचि की बात होती है। बौद्धधर्म पूर्वी द्वीपसमूहों में भी फैला, पर इनमें से कौन-सा द्वीप युद्ध नहीं करता। अतः इसका न किसी धर्म से सम्बन्ध है न व्यवस्था से।

**मौर्यों की आर्थिक नीति का वास्तव**

कुछ विद्वानों का मत है कि मौर्य साम्राज्य का पतन उनकी आर्थिक नीति के कारण हुआ।<sup>१२</sup> इन लोगों की धारणा है कि मौर्य युग में मृतियों पर कर लगाना शुरुआत किया गया था। निष्कर्ष के निर्माण में भार की कमी हो गयी थी। हर वस्तु कर से बोझिल थी। इसके साक्ष्य में वे कौटिल्य का अर्थशास्त्र उपस्थित करते हैं।<sup>१३</sup> उसमें वैश्याजो और अन्य कलाकारों पर भी कर की व्यवस्था की गयी है, पर यह धारणा भी निर्मूल-सी है। यह ऐसे चुने हुए तथ्यों पर ही आधारित है जिनसे सामान्य नियम नहीं निकाला जा सकता। लंछक यह भूल जाते हैं कि कौटिल्य ने कर से मुक्त वस्तुएँ भी गिनायी हैं। इसमें संदेह नहीं कि इस युग में कर की व्यवस्था का मूल्य समझा गया, इसके पहले शासक इसकी आवश्यकता ही न पड़ी हो। पर उनमें भी बहुत से कर कौटिल्य ने किसी

<sup>१९</sup> विष्णुबर्हान, पृष्ठ, ३७१, ७२।

<sup>१०</sup> डॉ० रायचौधरी, पोलिटिकल हिस्ट्री ऑफ इण्डिया, पृष्ठ ३६५।

<sup>११</sup> डॉ० बरुआ बेनीमाधव : अशोक और उसके अभिलेख, १९५५, पृष्ठ ३५६।

<sup>१२</sup> कोशम्बी, रामोवर धर्मानन्द : ऐन इन्डोडकशन टु बि स्टडी ऑफ इण्डियन हिस्ट्री, १९५६। पृष्ठ २११-१२

<sup>१३</sup> कौटिल्य अर्थशास्त्र, अध्याय ५, २, (पण्डित पुरतकालय संस्करण पृष्ठ ३८७)।

आप्त काल की न्यमित के लिए ही गिनाये हे, सामान्य के लिए नहीं। जहाँ तक सिक्को के भार में कमी का प्रश्न है, हो सकता है कि समय की अशान्त गतिविधि देखकर जनता ने धरो में चाँदी एकत्र कर ली हो जिसके फलस्वरूप सिक्के आदि के लिए शासक के पास चाँदी की कमी स्वाभाविक रूप से हो गयी। फिर कोशम्बी महोदय ने जो सिक्के लिये हैं वे निश्चित ही मौर्यों के अन्तिम समय के खानक हैं, उनकी पहले से सुनिश्चित आर्थिक नीति की कठोरता के नहीं।

**अन्य सामान्य कारण :**

उपर्युक्त तथ्यों के अनिश्चित कुछ अन्य ऐसे कारण उपस्थित थे जिनका मौर्यों के पतन में कम योग न था जैसे—उस समय भारतवासियों में राष्ट्रीयता की भावना न जगी थी। मौर्य साम्राज्य सौ वर्ष में अधिक टिक चुका था। मुद्ररस्थ प्रान्तों से यानायात और मञ्चार के साधन आज की भाँति सुलभ न थे। मौर्यों ने किसी एक नीति को सदा नहीं अपनाया। उत्तराधिकार का विधान निश्चित नहीं था। राजकर्मचारियों की नियुक्ति किसी विशेष आयोग द्वारा योग्यता के आधार पर न होती थी। कभी-कभी तो ऐसा हुआ कि किसी विदेशी आक्रमण के समय एक पक्ष ने विदेशी का साथ दिया और अपने ही बन्धु को पराजित कराने में गौरव समझा। हमारे राष्ट्र में बहुत समय तक भाषा एक नहीं, देश के बहुत बड़े अंश में इसका प्रयोग हुआ। धर्म भी मूलतः एक रहा। पर उसके ऊपरी तत्व सदा समाज की पृथक्ता की ओर घसीटते रहे। यही कारण था कि हम 'बसुधैव कुटुम्बकम्' की बुझाई देते रहे, पर अपने भाई के साथी न रहे। यही कारण है कि कोई सम्राट् तीन पीढ़ियों के आगे न टिक सका। इस प्रकार मौर्यों का पतन हुआ, उसके जो भी कारण रहे हो। वे गद्दी को न सम्हाल सके और उन्हें पुण्यमित्र के लिए स्थान छोड़ना पड़ा।

सत्ता हाथ में आते ही पुण्यमित्र ने सबसे पहले मौर्य-सचिव को बन्दीगृह में डाल दिया। इसके कई कारण थे। मौर्य-मन्त्री से उसका पहले से ही मनमुटाव चल रहा था। फिर मन्त्री ही उस समय से कुशामन के लिए उत्तरदायी था। वही स्वाभाविक रूप से उसका भविष्य में काँटा बन सकता था। इसका प्रमाण हमें कालिदासकृत मालविकाग्निमित्र में मिलता है।<sup>14</sup> मन्त्री का बहुतेरई यज्ञमेन विदग्ध में राज्य कर रहा था। उसने अपने भाई माधवमेन को केवल इसलिए बन्दी बना लिया था कि वह पुण्यमित्र के पुत्र अग्निमित्र में अपनी बहिन मालविका का विवाह करना चाहता था। अन्ततः इनका फल यह हुआ कि विदर्भराज को अग्निमित्र द्वारा हराया गया और उसे अपने आधी राज्य से भी हाथ धोना पड़ा। इस घटना में ऐसा विदित होता है कि पुण्यमित्र ने जनहित में ही ऐसा किया था। वह लोहपुरुष था, किसी प्रकार की अशान्ति न चाहता था। उसकी जनहित भावना का दूसरा प्रमाण यह भी है कि उसने क्रमवैल (इंग्लैण्ड का शासक १६४६-१६६०) की भाँति कभी राजमुकुट न पहना। वह सदा सेनापति के नाम से ही विख्यात रहा। सैनिक कुशलता उसमें पूर्व से ही विद्यमान थी। जैसा कि संकेत किया जा चुका है कि वह ग्रीकों को हरा चुका था। निश्चय ही उसने अपने भुजबल का विस्तार स्पलकोट तक किया। सम्भव है कि बौद्धों ने उस समय उसका साथ न देकर बिदेशियों का साथ दिया हो। वे अपने

<sup>14</sup> मौर्य-सचिवं विमुञ्चति यदि पुण्यः संयतं मन श्यालम् ।

भोक्ता माधवसेनस्ततो भया बन्धनारसहः ॥

कालिदास—मालविकाग्निमित्र, अंक २, पृष्ठ २३

धर्म के विरुद्ध किमी को शायद न देख सकते थे। यही कारण है कि पुण्यमित्र के लिए कहा गया है कि उसने बौद्धों को कुचल डाला, उसने आज्ञा निकाली कि एक बौद्ध-श्रमण के सर के लिए १०० दीनार दूंगा। पर इससे यह अनुमान लगाना कि वह बौद्ध-धर्म को मिटाना चाहता था, गलत होगा। यदि ऐसा होता तो वह भरहुम जैसे स्तूप का अपने राज्य में न बनने देता। वस्तुतः वह उन बौद्धों से क्षुब्ध था जो देशद्रोही थे, जिन्होंने विदेशियों को अपना रक्षक समझकर बुलाना चाहा था। उन्हीं के विरुद्ध एक प्रतिक्रिया रूप साम्राज्य का गठन पुण्यमित्र ने किया था। वह देश की संस्कृति का रक्षक था। उसने इसीलिए दो बार अश्वमेध यज्ञ किया जिसका प्रमाण हमें अयोध्या अभिलेख में मिलता है।<sup>१५</sup> वही नहीं, उसका पुत्र अग्निमित्र भी एक योद्धा था और ये घटनाएँ उस समय की प्रतीत होती हैं जब कि पुण्यमित्र लगभग ६० वर्ष का हो गया होगा, क्योंकि उसका पौत्र अर्थात् अग्निमित्र का पुत्र वसुमित्र भी सिन्धु के किनारे ग्रीकों को मुँहकी खिलाता है। वही अश्वमेध में छोड़े गये अश्व की रक्षा करता है। इसमें वसुमित्र के पितामह की अवस्था का ज्ञान अनायास हो जाता है। इसमें यह सिद्ध होता है कि पुण्यमित्र अपने सारे जीवनभर युद्धरत रहा। उसने मीर्यों के समय भारत की रक्षा की। मीर्यों के पञ्चान्न भी उसने रक्षा की। उसने वैदिक संस्कृति को पुनः स्थापित किया। उसके सम्भवन दूरसे अश्वमेध यज्ञ में पतञ्जलि जैसा महान् व्याकरण पुरोहित का कार्य कर रहा था।<sup>१६</sup> पतञ्जलि ने अपने व्याकरण में पदे-पदे कहा है कि व्याकरण का अध्ययन वेदों के रक्षार्थ करना चाहिए।<sup>१७</sup> 'रक्षार्थं वेदानामध्येयं व्याकरणम्' इससे भी यही ध्वनि निकलती है कि इस युग में वैदिक संस्कृति डोबाडोल थी।<sup>१८</sup>

<sup>१५</sup> धनवेध का अयोध्या अभिलेख, जे० बी० ओ० आर० एस०, भाग १०, पृष्ठ २०२ 'द्विरश्वमेधयाजिनः'।

<sup>१६</sup> पतञ्जलि महाभाष्य, 'इह पुण्यमित्रं याजयामः।' भाग ३, पृष्ठ १६५।

<sup>१७</sup> वही, महाभाष्य, आह्निक १, पृष्ठ २।

<sup>१८</sup> वही, आह्निक १, पृष्ठ ३, 'बाह्यश्रीमावस्यं शब्दा ज्ञेया'।

और वे०—असन्वेद्यार्थं चाध्येयं व्याकरणम्। याज्ञिकाः पठन्ति स्थूलपृथतीमनङ्बाहो वा लघेत्। तस्यां सन्वेहः, स्थूला चासी पृथती च स्थूलपृथती, स्थूलानि पृथन्ति यस्याः या स्थूलपृथतीति। तात्प्राव्याकरणः स्वरतोऽप्यवस्यति।'।

## नाथ सिद्धों और बौद्ध सिद्धों के सम्बन्ध पर पुनर्विचार

### डॉ० नागेन्द्रनाथ उपाध्याय

नाथ सिद्ध बौद्ध सिद्धों से भिन्न हैं, किन्तु बहुत से विद्वानों ने जो निष्कर्ष निकाले हैं वे इससे भी भिन्न हैं। हिन्दी साहित्य के वर्तमान इतिहासों का अध्ययन करने में यह स्पष्ट होता है कि जिस प्रकार की सामाजिक और सांप्रदायिक दृष्टि जानाश्रयी निर्गुणमार्गी मतों तथा नाथ सिद्धों की थी, प्रायः उसी प्रकार की दृष्टि बौद्ध सिद्धों या दूसरे शब्दों में तान्त्रिक बौद्ध सिद्धों की थी। भक्तिकाल की निर्गुण धारा का विवेचन करते समय प्रायः इतिहासकारों ने बौद्ध सिद्ध साहित्य का विवेचन किया है और यह दिखाने का प्रयत्न किया है कि बौद्ध सिद्धों की समाज, धर्म, साधना और दर्शन सम्बन्धी दृष्टियों का विकास नाथ सिद्धों में हुआ तथा उनके माध्यम से वह संपत्ति निर्गुणमार्गी जानाश्रयी मतों को मिली। वही शब्दावली भी ग्रहण की गई। नाथ सिद्धों और बौद्ध सिद्धों के सम्बन्ध पर विद्वानों ने पर्याप्त विचार किया है और यहाँ तक कह दिया है कि नाथ सिद्ध मत बौद्ध सिद्ध मत का विकसित शैव रूप है। नाथ सिद्ध लोग पहले बौद्ध थे, बाद में शैव हो गये। इसके अतिरिक्त एक मत यह भी है कि नाथ मत अंतिम तान्त्रिक बौद्धयान का एक उपयान है। इनके सम्बन्धों पर विद्वानों ने संप्रदाय, साधना और दर्शन की दृष्टियों में विचार किया है।

संप्रदाय की दृष्टि से विचार करते हुए राहुल सांकृत्यायन ने जालंधरपाद का आदिनाथ माना है। उनकी इस मान्यता का आधार भोटिया 'विमुक्तिमजरी' नामक वज्रयानी ग्रन्थ है। इस सांप्रदायिक रचना की प्रामाणिकता अभी तक सिद्ध नहीं हो सकी है। डॉ० प्रबोधचन्द्र बागची ने नाथों में प्रथम स्थान, दूसरे शब्दों में, संप्रदाय की दृष्टि से आदि स्थान, मत्स्येन्द्रनाथ को दिया। चौगामी सिद्धों की तिब्बती सूची में प्रथम स्थान लुयीपाद को दिया गया है। और भी प्रमाण देकर उन्होंने यह सिद्ध किया है कि बौद्ध सिद्ध लुयीपाद और नाथ सिद्ध मत्स्येन्द्रनाथ एक ही व्यक्ति थे। मने इन दोनों संप्रदायगत स्थापनाओं पर पर्याप्त विस्तार और प्रमाण के साथ विचार 'तान्त्रिक बौद्ध-साधना और साहित्य' नामक अपने ग्रन्थ के 'सिद्धियों और चौगामी सिद्ध' शीर्षक परिच्छेद में किया है और यह उपस्थित करने की चेष्टा की है कि तिब्बती बौद्ध सूची (संस्कृत विहार की सूची), वर्णरत्नाकर की सूची, हठयोग प्रदीपिका आदि में सिद्धों की सूची को देखने से यह सिद्ध नहीं होता कि जालंधरपाद ही आदिनाथ थे तथा लुयीपाद ही मत्स्येन्द्रनाथ थे। सिद्धों की तिब्बती चित्रावली को देखने से यह स्पष्ट होता है कि लुयीपाद और मीनपाद के दो अलग-अलग चित्र हैं तथा लुयीपाद के चित्र का मत्स्यान्न के भक्षण से अथवा मत्स्योदर से उदित होने से कोई सम्बन्ध नहीं है। संप्रदायगत विचार के लिए उपर्युक्त ग्रन्थ देखा जा सकता है। यहाँ हम बौद्ध सिद्धों और नाथ सिद्धों के साधनागत और दर्शनगत सम्बन्ध पर विचार करेंगे। इस विचार में आद्यत यह ध्यान में रखा गया है कि बौद्धसिद्धों में आद्यत अनीश्वरवादिता दिखाई पड़ती है। दूसरे, उनके दर्शन के परवर्ती विकासों में प्राचीन महायान दर्शन की धारा का प्रवाह दिखाई पड़ता है। अब यह सिद्ध हो गया है कि नाथ

सिद्ध लोग शैव तान्त्रिक थे। महामहोपाध्याय डा० गोपीनाथ कविराज ने उन्हें काश्मीरी शैवागमवादी आचार्यों की परम्परा में माना है। इस स्थापना पर पुनर्विचार अवितर्कपूर्ण ही होगा। नाथों की मेखवरवादिना स्पष्ट है यद्यपि वे माक्ययोगियों की तरह सेम्बरवादी नहीं थे।

अगर नाथों और बौद्धों के सम्बन्ध में सम्बन्धित जिन स्थापनाओं का उल्लेख किया गया है, उन पर पुनर्विचार करने के पूर्व बौद्ध सिद्ध साहित्य के मूल आधारों और प्रवृत्तियों पर थोड़ा विचार करना चाहिए। बौद्धसिद्धों के अपभ्रंश साहित्य के आधार पर यदि उनकी विशेषताओं का विवेचन किया जाय तो कुछ मुख्य बातें इस रूप में उपस्थित की जा सकती हैं—तत्त्वों का शक्तिवाद, अधिकारभेदवाद, मय, सिद्धि, पञ्च मकार, क्षिप्रिष्ट आचार, राजयोग, हठयोग आदि तत्त्व सहजयान के पूर्वरूप वज्रयान में ही प्रचलित थे। इन तत्त्वों के साथ ही वज्रयान में माध्यमिक स्तर के प्रज्ञा और गन्धर्वा तत्त्व का लिया तथा विज्ञानवाद में विज्ञान या चित्त के साथ ही योग और आचार का लिया। भृङ्गभाव, समरमता, महामुख, युगनन्द आदि की विचारधाराओं भी तान्त्रिक और मूल रूप में वज्रयान के भी पूर्व के तत्त्वप्रभाववास्तव रूपों में वर्तमान थी। इन सबका प्रमाण गुरुसमाजतल, ज्ञानसिद्धि, प्रज्ञोपायविनिश्चयसिद्धि आदि ग्रन्थों में मिलता है। ये सभी ग्रन्थ ७वीं ई० शताब्दी से १२वीं ई० शताब्दी के बीच लिखे गये। बाद में इन शास्त्रीय आधारों के पुष्ट हो जाने पर, जिनका स्पष्टीकरण और व्याख्यान संस्कृत ग्रन्थों में किया गया था, लंकभाषा (तत्कालीन अपभ्रंश) तथा साहित्यिक अपभ्रंश के माध्यम में उन विचारों, आचारों को कुछ भिन्न परिस्थितियों और आवश्यकताओं के कारण भिन्न रूप में उपस्थित किया गया। भगवती लक्ष्मीकरा ने 'अष्टसिद्धि' में सहज-साधना का स्पष्ट किया जिसे बाद में सहजिया साधना का आधार-ग्रन्थ माना गया। ६वीं ई० शताब्दी तक तान्त्रिक बौद्ध-साधना में राजयोग, धारणी, मय आदि की साधना के रूप में मुख्यरूप से स्वीकार किया गया था। तान्त्रिक प्रभाव के अधिक परिणाम होने पर हठयोग, नारीसाधना, चक्रसाधना, कमलकुलिश-साधना को भी स्वीकार कर लिया गया। किन्तु इन सभी तत्त्वों को बौद्ध-परम्परा के अनुकूल ही ग्रहण किया गया और साथ ही वज्रयान ने उन पर अपनी वज्र की मुद्रा अंकित कर दी। वज्रयोग, वज्रयान, वज्रयान, वज्रामन आदि शब्द इसकी ओर संकेत करते हैं। इस प्रकार की साधना के मूलधार शक्तिवाद और पिण्डब्रह्माण्डवाद थे। इस सिद्धान्त को स्वीकार करते हुए भी वज्रयान मय, मुद्रा मैयुन तथा अन्य मकारों, मन्त्रों आदि की साधना में सदैव तथा सर्वथा लीन रहा। मन्त्रादि कर्मों में स्थूलता तथा बाह्य कर्मों की अधिकता होने पर उस स्थूल के प्रति विरोध प्रकट किया जाने लगा। फलतः बौद्ध तन्त्रयान में प्रविष्ट पद्माचार और वीराचार में अपेक्षाकृत अधिक प्रकट और सूक्ष्म साधन दिव्याचार का प्रथम दिया गया। वज्र जैसे कठोर और बाह्याचारप्रधान साधनात्मक जीवन के आदर्श के प्रतीक के स्थान पर सहज यौन-यौगिक, साधनात्मक और आध्यात्मिक जीवन के आदर्श के प्रतीक सहज (भावना और तत्त्व) को उपजीव्य माना गया।<sup>१</sup> इन सहजिया सिद्धों के अपभ्रंश साहित्य पर विचार करने पर उनकी गुरुशिष्यवाद, पिण्डब्रह्माण्डवाद, बाह्याह्वारविरोध, अन्तःसाधनावाद, कमलकुलिशसाधना या प्रज्ञोपायसाधना, युगनन्द और महामुखवाद, ध्यान, वाम-दक्षिण-साधना आदि विभिन्न साधनाओं पर प्रकाश पड़ता है।

<sup>१</sup> विस्तृत विवेचन के लिए द्रष्टव्य—तान्त्रिक बौद्ध-साधना और साहित्य का ६वाँ तथा ११वाँ परिच्छेद।

बौद्ध सिद्धों ने ज्ञान्यतातत्त्व या प्रज्ञातत्त्व को ज्ञान्यवाद या माध्यमिक मत से तथा चित्त-तत्त्व या विज्ञानतत्त्व को विज्ञानवाद या योगाचार मत से ग्रहण किया। बौद्ध सिद्धों ने अपने तादिक दर्शन के आधार के लिए प्रज्ञा की शक्ति के रूप में ग्रहण किया। सहजयानियों ने इसे अवधूती या नैरात्मयोगिनी या नैरात्मणि-दारिका या आध्यात्मिक शक्ति माना। तादिक मत अपने पिण्ड-ब्रह्माण्डवाद के अनुसार ब्रह्माण्ड के सभी तत्त्वों, पदार्थों को पिण्डस्थ मानता है जिनका दर्शन माधक स्वरूप अपने शरीर के भीतर कर सकता है। इन विचार से जीव की अपनी शक्ति की महत्ता बढ़ गई। विज्ञानवाद के चित्ततत्त्व को स्वीकार करने के कारण उन्हें यह भी स्वीकार करना पड़ा कि यह विश्व इस चित्त की सृष्टि है। चित्त ही मोक्ष-बन्धन का कारण है। इसी मत के अनुसार उन लोगों ने यह माना कि समार और निर्वाण में कुछ भेद नहीं है। सेवदृष्टि से ही इन दोनों में भेद दिखाई पड़ता है। योग में चित्त की महत्ता स्वतः सिद्ध है। उस वातजल योग का भी प्रभाव बौद्धों के ऊपर पड़ा था जिसमें चित्तवृत्तियों के निर्गोध को ही योग कहा गया है। तात्पर्य यह है कि दर्शन और साधना की दृष्टि से बौद्ध सिद्धों के मूलधार ज्ञान्यवाद या माध्यमिक मत, विज्ञानवाद या योगाचार मत और भारत की तार्किक धारा थी।

इन दार्शनिक और साधनात्मक आधारों को लेकर तादिक बौद्धों का विकास हुआ। इस विकास को ध्यान में न देखने के कारण बहुत से लेखकों को भ्रम हो गया। बन्धुत वष्ययान और सहजयान दो ध्यान हैं। वष्ययान के मस्केन में लिखे विभिन्न शान्तीय ग्रन्थों तथा बौद्ध सहजिया सिद्धों की लोकभावना की रचनाओं का गुलनात्मक अध्ययन करने में यह बात निश्चिन्त हो जाती है। वष्य के स्थान पर सहज की प्रतिष्ठा बाह्य साधना के स्थान पर अन्तर्साधना पर जोर, महायान के तत्र, मन्त्र, समाधि, आनन आदि का छड़न—ये सभी बातें सहजयान की वष्ययान में अलग सिद्ध करती हैं। कुछ तत्त्व जैसे गुह्यतत्त्व, पिण्डब्रह्माण्डवाद, चक्र, शक्तितत्त्व, नाडीतत्त्व, महासुखवाद आदि शब्दान्तर और मानान्तर से ही स्वीकार कर लिये गये। गृह्यममाजतव तथा उसके बाद के अन्य ग्रन्थों में विविध देवताओं की कल्पना अत्यधिक तीव्रता से हो रही थी। सहजयान की रचनाओं में बहुदेववाद की भरसना की गई है, उसे निरर्थक बताया गया है। केवल चित्तमार्ग को ही सर्वोत्तम मार्ग बताया गया है। कालविजय को साधना का आवश्यक अंग स्वीकार कर उसके मार्ग को मध्यम-मार्ग या अवधूतीमार्ग बताया गया है। सहजसुख में अद्वैतस्थिति को प्राप्त करना ही उनका उद्देश्य था। यह माना गया कि परमायें प्रत्येक प्राणी में हैं। प्रत्येक में धर्ममहासुख या सहजसुख या सहजामृत रस या सहज रस या महासुख सदैव स्थित रहता है। इसी तत्त्व को परमायें कहा गया है। ससार और निर्वाण में, जन्म और मृत्यु में कोई भेद, समदर्शिता के कारण, नहीं माना गया। उस रस या तत्त्व को प्राप्त कर लेनेवाला व्यक्ति इन दोनों में कोई भेद नहीं करता। कल्पना से मुक्तचित्त या निर्विकल्प चित्त इन दोनों से परे होता है। अतः इस चित्त के मार्ग को ही साधन-मार्ग कहा गया। परमार्थ चित्त सर्वथा मुक्त रहता है, इसीलिए चित्तमार्ग ही मुक्तिमार्ग है। यह समार चित्त की ही सृष्टि है। शुद्ध चित्त ससार में व्याप्त अमृततत्त्व का पान करता है। विकल्प-शून्य चित्त विष का ग्रहण करता है। ससार में ही रहकर उसके अमृततत्त्व या निर्वाणतत्त्व को ग्रहण करना ही महासुख की प्राप्ति है। यह जगत् चन्द्र और जल में पड़नेवाले उसके प्रतिबिम्ब के समान ही मत्-असत् की कोटियों से परे है। महासुख रस सहज तत्त्व है। चित्त की विमुक्ततावस्था

ही मुक्ति है। मुक्ति की अवस्था में वह परमज्ञान या शून्यता को प्राप्त कर लेता है।<sup>१</sup>

इस प्रकार की विचारधारा और साधन-पद्धति का अनुसरण करनेवाले बौद्ध सिद्धों और नाथसिद्धों को एक ही परम्परा का, एक ही संप्रदाय का अनुवर्तन करनेवाला माना जाता है। बौद्ध सिद्ध और नाथ सिद्ध साहित्य का अध्ययन करने से यह बात ठीक नहीं मालूम पड़ती। इस सम्बन्ध में तीन विवेचकों के मत का विचार किया जा सकता है—पं० रामचन्द्र शुक्ल, महापंडित राहुल सांकृत्यायन और डॉ० प्रबोधचन्द्र दागची। शुक्लजी राहुल जी के विवेचन और निरर्कष को प्रमाण मानकर चले हैं। अतः नीचे राहुलजी और डॉ० दागची की स्थापनाओं की परीक्षा की जा रही है।

शुक्लजी के अनुसार नाथसंप्रदाय बौद्ध वज्रयान की एक शाखा मात्र है, जिसने कालक्रम में अपने को वज्रयानी साधना और सम्प्रदाय से पूर्णतया अलग कर लिया था। राहुलजी के अनुसार जालधरपाद की आदिनाथ (गिब) माना गया और यह निश्चय किया गया कि जालधर पहले बौद्ध थे, बाद में पश्चिमी प्रदेशों में आकर उन्होंने नाथसंप्रदाय का प्रचार किया। इस मत के अनुसार 'रत्नाकर जोरम कथा' नामक वज्रयानी रचना प्रामाणिक रचना है। लेकिन इस रचना की शुद्ध ऐतिहासिक प्रामाणिकता का कोई प्रमाण नहीं मिलता। यदि राहुलजी की दृष्टि में नाथसंप्रदाय बौद्ध उपायान है या वज्रयान का विकसित रूप है तो उसमें वज्रयान की कुछ विशेषताएँ भी हानी चाहिए। राहुलजी ने वज्रयान की चार बीजे मुख्य मानी हैं—मध, मध, हटयोंग और स्त्री, किन्तु उन्होंने इन तत्त्वों को नाथपथ में कहीं भी नहीं दिखलाया है। उन्होंने तो यह भी नहीं लिखा कि नाथमत ने कुछ अंशों में अपने को वज्रयान में अलग रखा। वे बौद्धसिद्धों की निर्गोष्परवादी और नार्थसिद्धों की ईश्वरवादी मानते हैं।<sup>२</sup> नाथपथ की साधनपद्धति और दर्शन में कौन-कौन से ऐसे तत्त्व हैं जो उसे बौद्ध स्रोत से निःसृत सिद्ध करने दें, इसका कहीं भी संकेत नहीं मिलता। नाथपथियों की साधना में मध और स्त्री निषिद्ध हैं। हिन्दी-रचनाओं से यह बात सिद्ध होती है। हटयोंग और मध विचारणीय हैं। राहुलजी ने वज्रयान और महजयान में भेद नहीं किया है। बौद्ध सिद्धों की अपभ्रंश रचनाओं में उपलब्ध साधनपद्धति और दर्शन में तथा बौद्ध सिद्धों की कुछ संस्कृत रचनाओं में वर्णित साधनपद्धति और दर्शन में पर्याप्त अन्तर है। वज्रयानियों के संस्कृत ग्रन्थ 'गृह्यसमाजतत्र' में अवश्य हटयोंग का विधान है, किन्तु 'बौद्ध गान ओ दोहा' की रचनाओं में हटयोंग का विरोध मिलता है।<sup>३</sup>

नाथ सिद्धों और बौद्ध सिद्धों के सम्बन्ध को स्थिर करने के लिए विद्वानों ने कृष्णपाद और जालधरपाद के सम्बन्ध पर भी विचार किया है। बताया गया है कि कृष्णपाद जालधरपाद के शिष्य हैं। कृष्णपाद सहजिया सिद्ध हैं जिनकी अपभ्रंश रचनाओं में मत्त, तत्त, हटयोंग, कृच्छ्राचार का विरोध मिलता है। अर्थात् यदि राहुल जी की दृष्टि से जालधरपाद से नाथमत का उद्भव माना जाय तो कृष्णपाद को भी लगभग उसी प्रकार का साधन मिलना चाहिए था। जालधरपाद की कोई भी

<sup>१</sup> विस्तृत विवेचन के लिए इष्टव्य—तांत्रिक बौद्ध साधना और साहित्य, पृष्ठ १७१-१८३। ६७-७०, ७८-८५ १६३-१७१, १७५, १८३, १९५-१९७ आदि।

<sup>२</sup> पुरातत्त्व निर्बंधावली, राहुल सांकृत्यायन, पृष्ठ १४३, १६१।

<sup>३</sup> तांत्रिक बौद्ध साधना और साहित्य—पृष्ठ ११७, १२७, १५३, १६४।

अपभ्रंश रचना उपलब्ध नहीं है। कृष्णपाद की रचनाओं के आधार पर गुरु जालधरपाद हठयोगी नहीं थे। इस प्रकार वे कृष्णपाद और काया-कष्ट-साधना के विरोधी थे। अब यह प्रमाणित हो चुका है कि गोरक्ष द्वारा प्रचारित नाथमत में हठयोग-साधना का महत्त्वपूर्ण स्थान था, जबकि उसका लक्ष्य राजयोग था। एक अन्य शब्द मुद्रा है। वज्रयानियों में 'मुद्रा' शब्द किस अर्थ में ग्रहीत था, यह राहुलजी ने नहीं बताया। तात्विकों में देवाण के लिए निमित्त पद्मनाभ, उंगलियों से बनाये गये विभिन्न प्रकार के आकार, शरीर के हाथ-पैर आदि की विभिन्न स्थितियों, बंधो, इनसे युक्त श्वास-नियंत्रण आदि की क्रियाओं को मुद्रा कहा गया है। राहुल जी द्वारा विवेचित वज्रयान में इनमें से कौन सा अर्थ गृहीत है? तात्विक बौद्ध-ग्रन्थों के अध्ययन में 'उंगलियों के आकार' तथा 'नाथिका' शक्ति या विद्या का अर्थ ग्राह्य मालूम पड़ता है। इनमें से कोई भी नाथयोगियों को ग्राह्य नहीं है। नाथपथियों में मुद्रा शब्द कान में पहने जानेवाले एक प्रकार के कुण्डल के अर्थ में व्यवहृत होता है। यह कुण्डल दीक्षा देते समय पहनाया जाता है। हठयोगी क्रिया के अर्थ में भी यह ग्राह्य है। हमसे स्पष्ट है कि साधना की दृष्टि से भी नाथ लोग बौद्ध नहीं थे। उनमें जा अन्य तत्त्व दूसरे विद्वानों के अनुसार पाये जाते हैं, उनकी ओर राहुल जी ने कोई संकेत नहीं किया। मूल तत्त्व तो सामान्य तात्विक साधना का तत्त्व है।

इसी प्रकार और भी भेदक बातें हैं। नाथों का चमत्कार, सिद्धि, गूढ़ना आदि पर विशेष आग्रह उन्हें अन्य सहजिया संप्रदायों में अलग कर देता है। ये सहजिया संप्रदाय हैं—बाँड सहजिया, वैष्णव सहजिया, वाउल आदि। इन सहजिया संप्रदायों में गूढ़ विद्याओं, जादूगरी, चमत्कारप्रदर्शन, कठोर कष्टमय साधन, बाह्य प्रदर्शन आदि के प्रति तीव्र बिरोधभाव था। किन्तु नाथमत की उपर्युक्त विशेषताएँ केवल बाह्य हैं, आन्तरिक नहीं। यद्यपि बौद्ध सहजिया लोगों ने नाथ सिद्धों के समान ही कायसाधन को स्वीकार किया था तथापि उनका लक्ष्य था—आत्म और अनात्म का पूर्ण सुखात्मक ज्ञान। इससे भिन्न नाथ सिद्धों की साधना का लक्ष्य था अमरताप्राप्ति तथा उसमें महेश्वरत्व की प्राप्ति। इस प्रकार नाथों का लक्ष्य अमरता तथा उससे प्राप्त शिवत्व है और बौद्ध सहजिया लोगों का लक्ष्य था महासुख। नाथ सिद्ध जन्म और मृत्यु की सत्यता में विश्वास करते थे तथा परिवर्तनशील भौतिक शरीर को सूक्ष्म बाह्य शरीर में प्रत्यान्तर्गत कर तथा उसे भी पुनर्दिश्य देह में रूपांतरित कर उस जन्म-मृत्यु-चक्र का निवारण करते थे। किन्तु बौद्ध सहजिया लोग अपनी बौद्ध परम्परा के विचारवाद (प्रत्ययवाद) के अनुसार जन्म-मृत्यु-चक्र का आत्म-अनात्म के शून्यज्ञान का साक्षात्कार कर निवारित करना चाहते थे। इस शून्यज्ञान को केवल महासुख से साध्य माना गया। नाथों में जरामृत्युशील इस भौतिक शरीर के द्रव्यान्तर की योगिक प्रक्रिया का आग्रह विशेष है। किन्तु बौद्ध सहजिया लोगों में उस यौनयोगिक साधना का आग्रह विशेष है जिससे सामान्य यौन सुख उच्चतर और गंभीरतर आनन्द में परिणत हो जाता है। निश्चय ही, नाथों का कायासाधन, बौद्ध सहजिया लोगों में मिलता है तथा वेहों और चर्यापदों में अमृतक्षण तथा उसके पान के सन्दर्भ भी मिलते हैं तथा इस पान से स्कन्धों की दृढ़ता तथा अजरामरता की प्राप्ति भी स्वीकार की गई है, किन्तु पद्धति में पर्याप्त भेद है।<sup>१</sup>

इन भेदों के कारण ही नाथ सिद्धों ने साधना में किसी भी प्रकार के नाग-संपर्क का विरोध

<sup>१</sup> आस्तक्योर रेलिजस कल्ट्स—डॉ० शशिभूषण वास गुप्त, पृष्ठ २४८-२४९, २६२-२६३, २८४-२८५।



किया है और उसे बापिन आदि शब्दों से संबोधित किया है। इसके विरुद्ध बौद्ध सहजिया लोगों ने स्पष्ट रूप से, सभी प्रकार से, नारी को प्रजा या शून्यता का अवतार धारित कर साधना के क्षेत्र में उसे सर्वथा ग्राह्य माना और साथ ही बिना उसके अपने प्राप्य महासुखात्मक शून्यज्ञान को असम्भव माना। बिना उसके आध्यात्मिक जीवन में सिद्धि असम्भव है। निश्चय ही, यह ध्यान रखते योग्य है कि प्रजा या योगिनी या मुद्रा बौद्ध सहजिया लोगों में सदैव भौतिक शरीर की नारी के अर्थ में गृहीत नहीं रही है। वह नैरात्मा, शून्यता या सहजसुन्दरी भी है। यह भी स्पष्ट है कि बौद्ध सहजियानियों का महामुख शब्द शारीरिक अनुभव नहीं है, उसमें एक मनोवैज्ञानिक तत्त्व भी सन्निहित है। नाथ-साधना में यह दृष्टिकोण (कामावेग और कामानन्द) अभाव के कारण पूर्णतया स्पष्ट है।<sup>१</sup> ऐसी स्थिति में कुछ लोग बज्जोली, सहजोली, अमरौली आदि साधन-त्रिदोषों की ओर संकेत करते हैं कि नाथ-साधना में ये तत्त्व बौद्ध-साधना के अवशिष्ट चिह्न हैं। इन साधनाओं में नारी-संपर्क अनिवार्य है। किन्तु ये सब शुद्ध रूप में योगिक क्रियाएँ ही हैं। इनमें नारी का दार्शनिक अर्थ नहीं दिया गया है और न उसे विचारार्थक तत्त्व ही माना गया है। ये साधनाएँ यह सिद्ध करने के स्थान पर कि नाथ लोग पहले बौद्धसिद्धों के बाद में जीव हो गए, अपेक्षाकृत यह सरलता में संकेत करने के कि समकालीन साधना होने के कारण किसी प्रकार ये साधनाएँ नाथ-साधन में प्रवेश कर गई हैं। इस प्रकार इन्हें प्रक्षिप्त भी कहा जा सकता है। यदि पारमार्थिक अर्थ में लिया जाय तो कोई बाधा भी नहीं है और न नाथमत की मूल प्रकृति के विपरीत ही प्रतीत होता है। सिद्ध-सिद्धान्तमय में कहा गया है कि बज्जोली के केवल ज्ञानमात्र से सिद्धमार्ग प्रकाशित होता है।<sup>२</sup> अर्थात् यह साधना पारमार्थिक रूप में ग्राह्य थी। स्वीनिस्मयना का नाथसाधना का वैशिष्ट्य स्वीकार करने हुए भी यह अनुमान किया जा सकता है कि ये साधनाएँ यदि बाद में प्रक्षिप्त हुईं तो भी ये केवल गृहस्थ नाथयोगियों द्वारा साध्य रही होगी। ऐसा स्वीकार कर लेने पर नाथमत के साधन-ग्रन्थों में उनकी उपस्थिति से विचिकित्सा करने की कोई आवश्यकता न होगी। इस विवेचन में यही स्पष्ट होता है कि नाथ और बौद्ध दोनों साधनों में तात्विक तत्त्व मिलते हैं, फिर भी भेद यह है कि दोनों ने अपने मत की मूल प्रकृति के अनुसार ही इन तत्त्वों को ग्रहण किया है।

इस साधनात्मक भेद का मूल उनके दर्शनों में भी दिखाई पड़ता है। सिद्धान्तों ने साध्य मत की मुख्य-प्रकृति की विचारधारा, बौद्धों की उपाय-प्रजा की विचारधारा तथा शैवों और शक्तियों की शिव-शक्ति की धिक्कारधारा में स्पष्ट अन्तर कर लिया है। शैवों ने और नाथयोगियों ने भी, साध्य मत के २५ तत्त्वों को भी स्वीकार कर लिया है, किन्तु उनकी व्याख्या अपने दंग से की है। यह तत्त्व-ज्ञान बौद्धों में नहीं मिलता। बौद्ध सहजिया लोगों की दार्शनिक परम्परा में प्रजा शून्यता नारी-शक्ति-निष्क्रियता आदि विशेषणों से व्यक्त की गई है। उनके यहाँ नरतत्त्व उपाय सविध है। दूसरे प्रजा निर्वाणतत्त्व और पारमार्थिक सत्य का प्रतिनिधित्व करती है तथा उपाय समग्र तत्त्व, सात्त्विक और मासारिक तत्त्व का प्रतिनिधित्व करता है। नाथों में शैव-परम्परा के अनुकूल शिव निष्क्रियता स्थिरता, अचञ्चलता, अमरता और परमार्थ के प्रतीक हैं तथा शक्ति सक्रियता, चञ्चलता, परिवर्तन, समार आदि का प्रतीक है। ऐसी अवस्था में नाथयोगियों ने अपनी प्रकृति के अनुकूल अमरता,

<sup>१</sup> आ० रे० क०—पृष्ठ २८६-२८७।

<sup>२</sup> नाथ-संप्रदाय—डॉ० हजारीप्रसाद द्विवेदी, पृष्ठ ७१-७२, १२५-१२६।

बिराग आदि के प्रतीक को ग्रहण किया तथा शक्ति को बलात् आक्रान्त कर अपनी साधना के अनुकूल नियंत्रित करना उचित माना। यह भेद नाथ सिद्धों और बौद्ध सिद्धों में महान् अन्तर उपस्थित करता है।

कौलज्ञान-निर्णय आदि रचनाओं के आधार पर तो यह निष्कर्ष निकलता ही है कि मत्स्येन्द्र बौद्ध नहीं थे और न उनका योगिनीकौल मत ही बौद्ध था। साथ ही नाथयोगियों की यदि मत्स्येन्द्रेतर रचनाओं की मीमांसा कर साधनपद्धति और दर्शन को उपस्थित किया जाय तो यह सम्प्रमाण सिद्ध हो जाएगा कि नाथमत न तो बौद्ध सिद्धों से प्रवर्तित है और न उसके मूल सिद्धांत ही बौद्ध हैं। इस प्रकार नाथ सिद्ध और बौद्ध सिद्ध भिन्न-भिन्न हैं तथा उनके द्वारा प्रवर्तित, प्रचारित संप्रदाय और धर्ममत समकालीन भिन्न-भिन्न धर्ममत हैं। जो समानताएँ मिलती हैं, वे भारतीय तांत्रिक धर्म साधना की विशेषताएँ हैं जो एक साथ ही जैनो, बौद्धों, शैवों, शाक्तों, वैष्णवों—सबमें मिलती हैं। मत्स्येन्द्र और गोरक्ष के प्रचारित मतों में जो अन्तर है, उसका भी यदि भलीभाँति विचार किया जाय तो यही निष्कर्ष निकलता है कि गोरक्ष मत्स्येन्द्र की शृद्ध नाथयोगी-साधना के शिष्य थे। मत्स्येन्द्र की योगिनीकौल-साधना अधिकांशतः शाक्त और वीराचारी प्रतीत होती है तथा वह बाद में मत्स्येन्द्र द्वारा प्रचारित की गई थी। शाक्तों और तांत्रिकों की वीराचारी साधना से प्रभावित होने के कारण उसमें प्रायः वैसी कुछ विशेषताएँ प्रकट हुई हैं जैसी बौद्ध सिद्धों की विभिन्न रचनाओं में मिलती हैं। इस साम्य के कारण ही बौद्धों में मत्स्येन्द्र का सम्मान उपयुक्त प्रतीत होता है, साथ ही यही लोगों में भ्रम भी उत्पन्न करता है।<sup>१८</sup> इस प्रकार संप्रदाय, साधना और दर्शन की आधारभूत प्रवृत्तियों पर विचार करने में यह स्पष्ट हो जाता है कि नाथ सिद्धों की परम्परा बौद्ध सिद्धों में मूलन भिन्न है।

—

## हिन्दी-साहित्य : उद्भव-काल और विस्तार-क्षेत्र

डॉ० शम्भुनाथ सिंह

हिन्दी-भाषा का उद्भव काल भाषाविदों के माध्य के आधार पर अधिकतर विद्वानों द्वारा १००० ई० के आस-पास माना जाता रहा है। पर इस मान्यता का खण्डन करके हिन्दी-भाषा का विकास-काल ५०० ई० से ३०० ई० तक के काल को माना गया है और यह सिद्ध किया गया है कि ३०० ई० के बाद पूर्ववर्ती भाषा में ऐसी गुणात्मक परिवर्तन हो गया कि उसने नवीन भाषा का रूप धारण कर लिया। इस गुणात्मक परिवर्तन का साक्षी वह साहित्य है जो सातवीं शताब्दी से बारहवीं शताब्दी तक तत्कालीन मध्यदेशीया बोलियों अर्थात् हिन्दी की उपभाषाओं में लिखा गया था। इस मान्यता के आधार पर हिन्दी-साहित्य के इतिहासकारों द्वारा निर्धारित हिन्दी-साहित्य के उद्भव-काल के औचित्य पर विचार कर लेना आवश्यक है।

हिन्दी-साहित्य के प्रारम्भ-काल के सम्बन्ध में विद्वानों और साहित्य के इतिहासकारों में मतभेद है। उनके दो वर्ग हैं। एक वर्ग हिन्दी-साहित्य का प्रारम्भ-काल सातवीं-आठवीं शताब्दी मानता है, तो दूसरा वर्ग ग्यारहवीं शताब्दी। पहले वर्ग में प्रियर्सेन, मिथबन्धु, गङ्गुल साकृत्यायन, काशीप्रसाद आद्यन्तकाल और डॉ० रामकुमार वर्मा हैं और दूसरे वर्ग में आचार्य रामचन्द्र शुक्ल, डॉ० श्यामसुन्दरदास, सूर्यकान्त शास्त्री, हजारीप्रसाद द्विवेदी, डॉ० धीरेन्द्र वर्मा आदि। दोनों वर्गों में हिन्दी-साहित्य के प्रारम्भ-काल के सम्बन्ध में जो मतभेद है उसका आधार हिन्दी-भाषा के उद्भव-काल से सम्बन्धित मतभेद है। जो लोग हिन्दी और अपभ्रंश में भेद नहीं माने, बल्कि दोनों को एक ही भाषा मानते हैं, वे हिन्दी-भाषा का प्रारम्भ काल ५०० ई० और हिन्दी-साहित्य का प्रारम्भ-काल ७वीं-८वीं शती मानते हैं। जो अपभ्रंश को हिन्दी से भिन्न भाषा मानते हैं, वे भयंकर भक्तिभ्रम के शिकार हो गये हैं। ऐसे विद्वान् और साहित्य के इतिहासकार यह मानते आये हैं कि हिन्दी-भाषा का अपभ्रंश भाषा से १००० ई० के आसपास उद्भव हुआ। साथ ही इस वर्ग के लोगों ने हिन्दी-साहित्य का प्रारम्भ-काल भी १००० ई० के आसपास ही माना है। यह परस्पर विरोधी बातें हैं, क्योंकि किसी भाषा के उद्भव के कुछ सौ वर्षों के बाद ही उसमें साहित्य की रचना हो सकती है। प्रारम्भ में परम्परा-क्रम से साहित्यकार पूर्ववर्ती भाषा में ही साहित्य-रचना किया करते हैं। इसलिए, यदि हिन्दी भाषा का उद्भव १००० ई० के आसपास माना जाय तो उसके साहित्य के इतिहास का आदिकाल १३वीं-१४वीं शताब्दी से मानना होगा। इस अन्वयविरोध के कारण हिन्दी-साहित्य के उपर्युक्त द्वितीय वर्गवाले इतिहासकारों ने एक ओर तो अपभ्रंश भाषा को एक स्वतन्त्र भाषा माना है, उसे हिन्दी-भाषा की जननी कहा है और दूसरी ओर अपने इतिहास-ग्रन्थों में, सक्षेप में ही सही, अपभ्रंश साहित्य का इतिहास भी लिखा है। इस सम्बन्ध में उन्होंने अजीब-अजीब तर्क दिये हैं। सर्वप्रथम आचार्य रामचन्द्र शुक्ल का मत विचारणीय है। वे अपभ्रंश को प्राकृत की अन्तिम अवस्था मानकर उसे 'प्राकृताभास हिन्दी' नाम देते हैं। इस तरह शुक्ल जी के मत से अपभ्रंश भाषा प्राकृत भी है और हिन्दी भी है। यह प्रत्यक्षतः अन्तर्विरोधमूलक कथन है। प्राकृत और हिन्दी भाषा-विज्ञान की दृष्टि से भारतीय आर्यभाषा के विकास-इतिहास की दो भिन्न अवस्थाओं

की भिन्न-भिन्न भाषाएँ हैं। अतः अपभ्रंश या तो प्राकृत ही हो सकती है या हिन्दी ही, उसे एक साथ दोनों नहीं माना जा सकता। किन्तु शुक्लजी की बात इस अर्थ में सही है कि अपभ्रंश का परिनिष्ठित रूप वस्तुतः परवर्ती प्राकृत ही है। किन्तु उस समय की बोलचाल की भाषाएँ प्राकृत नहीं, आधुनिक आर्य भाषाएँ थी। इन्हीं प्रारम्भिक आधुनिक आर्यभाषाओं की शुक्ल जी ने प्राकृताभास हिन्दी और गुलरीजी ने पुरानी हिन्दी कहा है। शुक्ल जी ने लिखा है, "प्राकृत से बिगड़कर जो रूप बोलचाल की भाषा ने ग्रहण किया वह भी आगे चलकर कुछ पुराना पड़ गया है और काव्य-रचना के लिए रुढ़ हो गया। अपभ्रंश नाम उसी समय से चला। अब तक भाषा बोलचाल में थी, तब तक वह भाषा या देशभाषा ही कहलाती रही, पर जब वह साहित्य की भाषा हो गयी तब उसके लिए अपभ्रंश शब्द का व्यवहार होने लगा। (हिन्दी-साहित्य का इतिहास पृष्ठ १०)। शुक्लजी के इतिहास लिखने के समय तक स्वयम्भू के 'पद्मचरित', गुप्तरत्न के महापुराण, यक्षर चरित और नायकुमार चरित, मुनिवत्तकामर के करकण्ट-चरित, आदि परिनिष्ठित अपभ्रंश के काव्य-ग्रन्थ प्रकाश में नहीं आये थे। अथवा उन्होंने जान-बूझकर इन ग्रन्थों की भाषा को साहित्यिक प्राकृत के अधिक निकट देखकर अपने इतिहास में अपभ्रंश काव्य के अन्तर्गत उनके सम्बन्ध में विचार नहीं किया है। फिर भी उन्होंने लिखा है कि "अपभ्रंश या प्राकृताभास हिन्दी का पता हमें बिजय की ७वीं शताब्दी में मिलता है। उस काल की रचना के नमूने बीड़ों की वज्रपात शाखा की कृतियों के बीच मिले हैं।" (हिन्दी-साहित्य का इतिहास पृष्ठ १०)। शुक्लजी ने इन सिद्ध कवियों तथा कई अन्य कवियों, गोरखनाथ और प्राकृत पंगलम् में सकलित कवियों के काव्यों के सम्बन्ध में विचार किया है। इन सभी काव्यों की भाषा पुरानी हिन्दी है, परिनिष्ठित अपभ्रंश नहीं। इससे ऐसा प्रतीत होता है कि शुक्लजी अपभ्रंश की उन्हीं रचनाओं को हिन्दी के अन्तर्गत मानते थे जिनकी भाषा परिनिष्ठित अपभ्रंश से भिन्न और तत्कालीन लोकभाषाओं के निकट थी। किन्तु प्रश्न यह उठता है कि यदि शुक्ल जी इन रचनाओं को पुरानी हिन्दी का काव्य मानते थे तो उन्होंने हिन्दी-साहित्य के इतिहास का प्रारम्भ सातवीं शताब्दी से क्यों नहीं माना? संभवतः इसका कारण यह था कि पूर्ववर्ती भाषाविदों ने हिन्दी-भाषा के इतिहास के प्रारम्भ-काल के सम्बन्ध में जो मत प्रवर्तित कर दिया था उसकी परम्परा को शुक्लजी भी नहीं तोड़ सके। यद्यपि शुक्लजी के पूर्व ही चन्द्रधर शर्मा गुलरी ने हेमचन्द्र के प्राकृत व्याकरण में सकलित दाँहों को पुरानी हिन्दी का काव्य माना था और राहुल सांकृत्यायन ने वज्रपाती सिद्धों की कविता को हिन्दी काव्य मानकर उन पर प्रकाश डाला था, पर शुक्ल जी ने अपने इतिहास में उपर्युक्त दोनों विद्वानों की छाँड़ों से लाभ उठाते हुए भी हिन्दी-साहित्य के इतिहास का प्रारम्भ-काल ग्यारहवीं शताब्दी का पूर्वार्ध ही माना, सातवीं शताब्दी का उत्तरार्ध या आठवीं शताब्दी का पूर्वार्ध नहीं। यह एक ऐसा प्रश्न है जिसका शुक्लजी के इतिहास में कोई उत्तर नहीं मिलता।

इन दिशा में सर्वप्रथम क्रान्तिकारी कदम डॉ० रामकुमार वर्मा ने उठाया। उन्होंने अपने इतिहास में हिन्दी-साहित्य का प्रारम्भ ७०० ई० के आसपास माना और सन् ७५० से १२०० तक की अवधि को हिन्दी-साहित्य का आदिकाल मानकर उसका नामकरण 'सन्धिकाल' किया। उन्होंने स्पष्ट शब्दों में लिखा है, "अपभ्रंश जब अपनी साहित्यिक शैली में रुढ़ होने जा रही थी तब उसमें जनता की मूर्खवृत्ति से नवीन प्रयोग हुए जो सिद्धों और जैन-कवियों की रचनाओं में पाये जाते हैं। अधमागधों और नागर अपभ्रंश से निकलनेवाली सिद्ध और जैन कवियों की भाषा हिन्दी का प्रारम्भिक

रूप की छाप लिये हुए है। उस प्रकार इसे हिन्दी-साहित्य के इतिहास के अन्तर्गत स्थान मिलना चाहिए।" (हिन्दी-साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास पृष्ठ ६८)। इस वक्तव्य में उन्होंने यद्यपि पूर्ववर्ती भाषाविदों की यह ध्रमपूर्ण धारणा यथावत् स्वीकार कर ली है कि हिन्दी की विभिन्न बोलियों की उत्पत्ति भिन्न-भिन्न अपभ्रणों से हुई है, फिर भी उनका यह कथन विलकुल सत्य है कि अपभ्रण के नाम पर प्रचलित अनेक रचनाएँ वस्तुतः प्राचीन हिन्दी की रचनाएँ हैं, इसलिए हिन्दी-साहित्य के इतिहास में उनकी भी विवेचना होनी चाहिए।

डॉ० हजारीप्रसाद द्विवेदी ने रामचन्द्र शुक्ल की तरह ही अपने इतिहास-ग्रन्थ 'हिन्दी-साहित्य' में अपभ्रण को हिन्दी में भिन्न भाषा मानते हुए भी अपभ्रण काव्यों का विस्तार में विवेचन किया है। उसके लिए उन्होंने यह तर्क दिया है कि 'व्यवहार में पंजाब से लेकर बिहार तक बोली जाने वाली सभी उन भाषाओं को हिन्दी कहते हैं। इसका मुख्य कारण इस विस्तृत भू-भाग के निवासियों की साहित्यिक-भाषा की केन्द्राभिमुखी प्रवृत्ति है। गुल्लरी जी इस व्यावहारिक अर्थ पर जोर देते हैं। उन्होंने स्पष्ट रूप से कहा है, कि "यदि यह भाषा (साहित्यिक अपभ्रण) हिन्दी नहीं है, तो ब्रजभाषा भी हिन्दी नहीं है और तुलसीदास की उक्तियाँ भी हिन्दी नहीं हैं। जहाँ तक नाम का प्रश्न है, गुल्लरी जी का मुद्रावर्णन का मान्य नहीं हुआ है। अपभ्रण को अब कोई भी पुरानी हिन्दी नहीं कहता। परन्तु जहाँ तक परम्परा का प्रश्न है, निरन्तर हिन्दी का परवर्ती साहित्य अपभ्रण-साहित्य में क्रमशः विकसित हुआ है।" (हिन्दी-साहित्य, पृष्ठ, १६-१७)।

यह एक विचित्र तर्क है। एक ओर तो द्विवेदी जी ने हिन्दी को अपभ्रण से निकली हुई, उसमें भिन्न भाषा माना है, दूसरी ओर परम्परा के नाम पर अपभ्रण-साहित्य को हिन्दी-साहित्य के इतिहास में स्थान भी दिया है। यदि अपभ्रण-साहित्य की परम्परा को हिन्दी-साहित्य में अपना लिये जाने के कारण ही अपभ्रण-साहित्य को हिन्दी-साहित्य के इतिहास में ग्राह्य माना जायगा तो इसी तर्क के अनुसार संस्कृत और प्राकृत का साहित्य भी हिन्दी-साहित्य के इतिहास में विवेच्य सिद्ध होगा, क्योंकि हिन्दी और प्राकृत की परम्परा भी प्राचीन हिन्दी-साहित्य में बहुत अधिक अपनायी गयी है। यही नहीं, आधुनिक काल में तो पाश्चात्य साहित्यिक परम्पराएँ भी हिन्दी-साहित्य में बहुत दूर तक स्वीकार की गयी हैं। क्या इसी कारण से हिन्दी-साहित्य के इतिहास में पाश्चात्य साहित्य की भी परिगणना होगी? द्विवेदी जी ने उसी पुस्तक में तथा 'हिन्दी साहित्य के आदिकाल नामक' ग्रन्थ में यह भी कहा है कि 'हिन्दी-भाषा साहित्यिक अपभ्रण से सीधे विकसित नहीं हुई, बल्कि उस ग्राम्यभाषा में विकसित हुई है जिसे होमचन्द्र ने ग्राम्यापभ्रण कहा है—“यह भाषा परिनिष्ठित अपभ्रण से आगे बढ़ी हुई (एडवांस्ड) बतायी जाती है। इसी में बौद्धों के पद और दोहे, प्राकृत पंगलम् के उदाहृत अधिकांश पद्य, 'सन्देश रासक' आदि रचनाएँ लिखी गयी हैं। वस्तुतः यही भाषा आगे चलकर आधुनिक देशी भाषाओं के रूप में विकसित हुई है।" (वही—पृष्ठ १७)। यह कथन स्पष्ट ही द्विवेदी जी के पूर्ववर्ती कथन का विरोधी है। इस कथन में वे स्वीकार करते हैं कि साहित्यिक अपभ्रण के साथ-साथ पाँचवीं से दसवीं शताब्दी तक के बीच कुछ देशी भाषाएँ भी प्रचलित थीं जो अपभ्रण से (जो मेरे विचार से प्राकृत ही थी) आगे बढ़ी हुई भाषाएँ थी और उन्हीं से हिन्दी तथा अन्य भाषाओं का विकास हुआ है। वस्तुतः द्विवेदी जी की अन्तिम बात ही सत्य है। ऐसी स्थिति में उन्हें अपने इतिहास में अपभ्रण काय्य मानी जानेवाली ऐसी ही रचनाओं की परिगणना करना उचित था जो परिनिष्ठित अपभ्रण की नहीं, तत्कालीन ग्राम्यभाषाओं की रचनाएँ थी और जिन्हें हम केवल

परम्परा की दृष्टि से नहीं, बल्कि भाषा-विज्ञान की दृष्टि से भी हिन्दी-भाषा का काव्य मान सकते हैं। ऐसे काव्यों में से कुछ का उल्लेख द्विवेदी जी ने किया भी है।

इस तरह रामचन्द्र शुक्ल से लेकर हजारी प्रसाद द्विवेदी तक, प्रायः सभी इतिहासकारों ने अपभ्रंश साहित्य का विचार अपने इतिहास-ग्रन्थों में किया है, किन्तु उनमें से कुछ ने यह मानकर ऐसा किया है कि यद्यपि अपभ्रंश हिन्दी ने भिन्न भाषा है, पर परम्परा में उसके काव्य का भाषा-काव्य अर्थात् हिन्दी का काव्य माना जाता रहा है। दूसरी ओर गुलेरी जी, राट्टल सांस्कृत्यायन और रामकुमार वर्मा अपभ्रंश भाषा को हिन्दी का प्राचीन रूप मानकर ही उसे हिन्दी-साहित्य के इतिहास में परिगणना के योग्य मानते हैं। वस्तुतः ये दोनों ही विचार भ्रामक हैं। 'अपभ्रंश' एक भ्रामक शब्द है, क्योंकि उसमें एक ओर तो ऐसी भाषा का बोध होता है जो पञ्चवीं प्राकृत थी, दूसरी ओर ऐसी भाषाओं का जो पूर्ववर्ती आधुनिक आर्यभाषाएँ अथवा नवकालीन लंकाप्राकृत थी। अब हिन्दी-साहित्य के इतिहास में पहले प्रकार की रचनाएँ ना उसी प्रकार परिगणनीय नहीं हैं जिस प्रकार प्राकृत और मगध की। किन्तु दूसरे प्रकार की तथाकथित अपभ्रंश रचनाएँ वस्तुतः प्राचीन हिन्दी-भाषा की रचनाएँ हैं और न्यायतः उनको हिन्दी-साहित्य के इतिहास में सम्मिलित करना चाहिए। हिन्दी-साहित्य के किसी भी इतिहासकार ने इस तथ्य की ओर ध्यान नहीं दिया है। वे इस तथाकथित अपभ्रंश भाषा के समस्त साहित्य का हिन्दी-साहित्य के इतिहास में विवेचन करते हैं। भले ही उनमें से कुछ इस विश्वास के साथ ऐसा करते हैं कि समस्त अपभ्रंश-साहित्य हिन्दी का ही साहित्य है और कुछ परम्परा के नाम पर ऐसा करते हैं।

एक बार यह मान लेने पर कि तथाकथित अपभ्रंश भाषा के साहित्य का एक भाग ऐसा भी है जो प्राचीन हिन्दी का साहित्य है, यह आवश्यक हो जाता है कि हिन्दी के क्षेत्र का निर्णय कर लिया जाय ताकि हिन्दी की विभिन्न उपभाषाओं या बोलियों के प्राचीनतम साहित्य को तथाकथित अपभ्रंश साहित्य में छोट कर अलग किया जा सके। पहले कहा जा चुका है कि हिन्दी की समस्त बोलियों का उद्भव सीधे शौरसेनी प्राकृत से हुआ है। हिन्दी-साहित्य के इतिहासकारों के सामने एक बहुत बड़ा धर्मसंकट यह रहा है कि भाषाविदों के मतानुसार वे एक ओर तो शौरसेनी अपभ्रंश से निकली हुई खड़ी बोली ब्रजभाषा और बुन्देलखण्डी को पश्चिमी हिन्दी तथा अर्धमागधी प्राकृत से निकली हुई एक कल्पित अर्धमागधी, अपभ्रंश से उद्भूत अवधी, कन्नौजी, बघेली आदि को पूर्वी हिन्दी मानते हैं। दूसरी ओर अपने इतिहास-ग्रन्थों में परम्परागत व्यवहार के आधार पर राजस्थान से लेकर पूर्वी और दक्षिणी बिहार तथा हिमालय प्रदेश से लेकर मेवाड़-निमाड़ और छत्तीसगढ़ तक की बोलियों के प्राचीन साहित्य को हिन्दी साहित्य के इतिहास में सम्मिलित करते हैं। इस अन्तर्विरोधमूलक मान्यता का उनके पास कोई सतोषजनक समाधान नहीं है। यदि परम्परा से इस विस्तृत भू-भाग की समस्त भाषाओं का सामूहिक नाम हिन्दी रहा है तो इसका कोई न कोई भाषावैज्ञानिक कारण भी अवश्य होना चाहिए।

पहले विस्तार से यह सिद्ध किया जा चुका है कि हिन्दी की समस्त बोलियों का उद्भव एक ही प्राकृत—शौरसेनी (मध्यदेशीया) प्राकृत—से हुआ है जिसकी मुख्यतः दो शाखाएँ थी—पश्चिमी शौरसेनी और पूर्वी शौरसेनी। क्षेत्रीय या बोलचाल की भाषाओं का यह नियम है कि थोड़ी-थोड़ी दूरी के बाद उनमें उच्चारण तथा शब्दरूप सम्बन्धी सामान्य भेद होते जाते हैं। इन सामान्य भेदों के कारण एक ही बोली के अनेक रूप दिखाई पड़ते हैं। जैसे आज की भोजपुरी बोली के काशिका-

बलिका, मल्लिका और बज्जिका नामक उपभेद दिखाई पड़ते हैं। इसी आधार पर हम अनुमान कर सकते हैं कि पश्चिमी शौरसेनी प्राकृत के कई उपभेद रहे होंगे जैसे हिमाचली, कौरवी, पाञ्चाली, मरुदेशीया, लाटी, आवन्ती, नैषधी आदि। ये नाम ऐतिहासिक भूभागों के नामों पर आधारित हैं। इन समस्त छोटे-छोटे भू-भागों की बोलियाँ एक ही मुख्य बोली—पश्चिमी शौरसेनी प्राकृत—के अन्तर्गत थी। इसी तरह एक पूर्वी शौरसेनी प्राकृत नाम की व्यापक शाखा भी थी जो पश्चिमी शौरसेनी से अधिक भिन्न नहीं थी। इसी प्राकृत से हिन्दी की समस्त पूर्वी बोलियों—अवधी, बघेली, छत्तीसगढ़ी, भोजपुरी, मगही और मैथिली—का विकास हुआ। उस पूर्वी शौरसेनी प्राकृत के कई उपभेद रहे होंगे जैसे कोसली, कान्यकुब्जी, महाकोसली, काशिका, मल्लिका, बज्जिका, मगधी, अगिका आदि। इस प्रकार पूर्वी-पञ्जाब, राजस्थान और गुजरात से लेकर पूर्वी और उत्तरी बिहार तक तथा हिमालय से लेकर मध्यप्रदेश के दक्षिणी भाग तक की समस्त बोलियाँ एक ही प्राकृत—मध्यदेशीया प्राकृत—से निकली हुई हैं। इनमें से दशवीं शताब्दी तक गुजरात प्रदेश की बोलचाल की भाषा शौरसेनी प्राकृत से निकली अन्य भाषाओं से, भौगोलिक दूरी के कारण पर्याप्त भिन्न हो गयी और इस तरह उसने अपना स्वतन्त्र रूप निमित्त कर लिया, किन्तु शौरसेनी प्राकृत से निकली अन्य उप-भाषायें एक-दूसरे से पूर्णतः संपृक्त बनी रही, उन्हें बोलनेवाले परस्पर बात करते समय एक-दूसरे की भाषा अच्छी तरह समझ लेते थे और आज भी समझ लेते हैं। एक मारवाड़ी मिथिला में अपनी भाषा से काम चला सकता है, किन्तु बगाल या दक्षिण भारत में उसे वहाँ की भाषा सीखनी होगी। इससे यह सिद्ध होता है कि समस्त हिन्दी-प्रदेश वैदिक काल से ही निरन्तर एक भाषागत ईकाई रहा है और वैसा ही आज भी है।

#### ग्रियर्सन का मत

हिन्दी-साहित्य का प्रथम तथाकथित इतिहास जार्ज ग्रियर्सन ने लिखा था, किन्तु उसका नाम हिन्दी-साहित्य का इतिहास नहीं, “हिन्दुस्तान के आधुनिक देशीभाषा साहित्य का इतिहास” (बी माईन वर्नाक्युलर लिटरेचर ऑफ हिन्दुस्तान) था। इसका कारण यह था, कि ग्रियर्सन पञ्जाब और बगाल के बीच के उत्तरी भारत को हिन्दुस्तान कहते थे और उस विस्तृत भूभाग में प्रचलित विभिन्न बोलियों को एक भाषा—हिन्दी—नहीं मानते थे, बल्कि उन बोलियों को उन्होंने राजस्थानी, पश्चिमी हिन्दी, पूर्वी हिन्दी और बिहारी, इन चार वर्गों में विभाजित किया था। इन सभी का सामूहिक नाम उन्होंने आधुनिक देशी भाषा रखा था। हिन्दी से उनका तात्पर्य केवल वर्तमान खड़ी बोली गद्य की भाषा से था। इस सम्बन्ध में उन्होंने लिखा है, “यह यूरोपीय लोगों को हिन्दी नाम से ज्ञात और उन्हीं द्वारा आविष्कृत अद्भुत सजीर्ण भाषा के प्रादुर्भाव का भी युग था। .. नयी भाषा यूरोपीय लोगों के द्वारा हिन्दी कही गयी और सम्पूर्ण भारतवर्ष में हिन्दुओं की राष्ट्रभाषा के रूप में स्वीकार कर ली गयी, क्योंकि इसका अभाव था और इसने उसे पूरा कर दिया। यह सम्पूर्ण उत्तरी-भारत में गद्य की सर्व-स्वीकृत भाषा हो गयी, किन्तु यह कहीं की देशभाषा नहीं थी, अतः इसका काव्य के क्षेत्र में कहीं भी सफल प्रयोग नहीं हो सका है। बड़े-बड़े प्रतिभासंपन्न लोगों ने प्रयोग किया, पर सभी असफल रहे। अतः इस समय उत्तरी हिन्दुस्तान में साहित्य की निम्नलिखित दग की विचित्र स्थिति है—इसका पद्य तो सर्वत्र स्थानीय भाषा में, विशेषकर ब्रज, बँसवाड़ी और बिहारी में है और इसका गद्य प्रायः सर्वत्र एकसी कृत्रिम बोली में, जो किसी भी देशी भारतीय की मातृ-भाषा नहीं है” (हिन्दी साहित्य का प्रथम इतिहास—अनुवादक डॉ० किशोरी लाल गुप्त, पृष्ठ २२६)।

इस कथन से स्पष्ट है कि प्रियर्सन की दृष्टि साम्राज्यवादी, साम्प्रदायिक और भारतीय राष्ट्रीयता-विरोधी थी। वे इस बात से तो नहीं इन्कार कर पाये कि पूर्वी पंजाब से लेकर बिहार तक का देशी भाषाओं का साहित्य एक ही वर्ग का साहित्य है, इसलिए उसका इतिहास भी एक ही होना चाहिए; किन्तु भाषा की दृष्टि से वे उन सबको विभिन्न प्राकृतों से उत्पन्न अलग-अलग भाषाएँ मानते रहे। इसी कारण उन्होंने हिन्दी को आधुनिक युग की एक कृत्रिम-भाषा माना। किन्तु उनकी इस धारणा तथा उनकी भारतीय भाषा-सर्वेक्षण सम्बन्धी मान्यताओं के मूल में उनकी यह साम्राज्यवादी मनोवृत्ति निहित थी कि भारतीय जनता और उसके सांस्कृतिक इतिहास को विभिन्न टुकड़ों में बाँटकर छिन्न-भिन्न करने का प्रयत्न होना चाहिए।

प्रियर्सन के बाद के भारतीय भाषाविदों तथा साहित्य के इतिहासकारों ने यद्यपि प्रियर्सन की भारत-विरोधी नीति को नहीं अपनाया; किन्तु उनके भाषा-सर्वेक्षण तथा इतिहास सम्बन्धी निष्कर्षों को अविकल रूप में अपना लिया। हिन्दी-साहित्य के इतिहासकारों ने प्रियर्सन की मान्यताओं में इतना ही संशोधन किया कि उन्होंने अपने इतिहास ग्रन्थों का नाम “हिन्दुस्तान की देशी भाषाओं के साहित्य का इतिहास” न रख कर हिन्दी-साहित्य का इतिहास रखा। किन्तु उनमें से अधिकतर इतिहासकारों ने प्रियर्सन के दो निष्कर्षों को, जो सही निष्कर्ष थे, बिलकुल छोड़ दिया। उनमें से पहला निष्कर्ष यह था कि देशी भाषाओं के साहित्य का इतिहास ७०० ई० से प्रारम्भ होता है और दूसरा यह कि हिन्दी-भाषा का विकास सीधे प्राकृतों से हुआ है। वे अपभ्रंश को भी प्राकृत ही मानते थे और हिन्दी की वर्तमान उप-भाषाओं के साहित्य को गौड़ीय साहित्य कहते थे। उन्होंने लिखा है, “अब मैं अपने पाठकों से प्रार्थना करूँगा कि वे उस लघु अन्तर के उपर एक डग और धरें जो पिछली प्राकृत को प्रारम्भिक गौड़ीय साहित्य से विलग करता है जो कुछ सस्कृत और प्राकृत के सम्बन्ध में कहा जाता है उसके बावजूद उत्तरकालीन सस्कृत और प्राकृत कवितायें कृत्रिम रचनाएँ हैं जो कल में बैठकर विद्वानों के द्वारा विद्वानों के लिए लिखी गयी। किन्तु नव गौड़ीय कवियों ने न छोड़नेवाले आलोचकों—जनता—के लिए लिखा” (हिन्दी साहित्य का प्रथम इतिहास—अनुबादक किशोरीलाल गुप्त—पृष्ठ ४३, ४४)। इससे स्पष्ट है कि प्रियर्सन परिनिष्ठित अपभ्रंश की रचनाओं की भाषा को कृत्रिम साहित्यिक प्राकृत का परवर्ती रूप मानते थे और उनके अनुसार आ० भ० आ० भाषाओं का विकास तत्कालीन बोल-चाल की प्राकृतों से हुआ था। यदि हिन्दी-भाषा और साहित्य के इतिहासकारों ने प्रियर्सन के इन दोनों निष्कर्षों का समुचित परीक्षण करके उन्हें स्वीकार किया होता तो वे इस भ्रान्ति के शिकार न हुए होते कि हिन्दी-भाषा और साहित्य का उद्भव १००० ई० के आसपास हुआ था। इसी भ्रान्ति के कारण उन्हें १००० ई० के पूर्व की पुरानी हिन्दी की रचनाओं को भी अपभ्रंश या अवहट्ट का काव्य कहना पड़ता है और परिनिष्ठित अपभ्रंश को साहित्यिक प्राकृत से भिन्न एक नयी भाषा मानकर भाषा-पञ्ची करनी पड़ती है तथा यह निराधार कल्पना भी करनी पड़ती है कि प्रत्येक आ० भ० आ० भाषा तथा हिन्दी की विभिन्न बोलियों का विकास भिन्न-भिन्न अपभ्रंश भाषाओं से हुआ।

डॉ० धीरेन्द्र वर्मा ने “हिन्दी-भाषा का इतिहास” लिखने के साथ-साथ हिन्दी-साहित्य नामक एक इतिहास-ग्रन्थ का संपादन भी किया है। “हिन्दी-भाषा का इतिहास” नामक ग्रन्थ में उन्होंने राजस्थानी और बिहारी को हिन्दी से भिन्न भाषाएँ माना है, किन्तु व्यवहार की दृष्टि से वे प्रियर्सन के उपर्युक्त साम्राज्यवादी और राष्ट्रीयता-विरोधी कथन को भी दुहराते हैं—“आजकल



वास्तव में इसका (हिन्दी शब्द का) व्यवहार उत्तर भारत के मध्य भाग के हिन्दुओं की वर्तमान साहित्यिक भाषा के अर्थ में मुख्यतया तथा इसी भूमि-भाग की बोलियों और उनसे सम्बन्ध रखने-वाले प्राचीन साहित्यिक रूपों के अर्थ में साधारणतया होता है। इस भूमि-भाग की सीमाएँ पश्चिम में जैसलमीर, उत्तर-पश्चिम में अम्बाला, उत्तर में शिमला से लेकर नेपाल के पूर्वी छोर तक के पहाड़ी प्रदेश का दक्षिणी भाग, पूरब में भागलपुर, दक्षिण पूरब में रायपुर तथा दक्षिण-पश्चिम में छडवा तक पहुँचती हैं। इस भूमिभाग में हिन्दुओं के आधुनिक साहित्य, पत्र-पत्रिकाओं, शिष्ट बोल-चाल तथा स्कूली शिक्षा की भाषा एक मात्र हिन्दी ही है। साधारणतया 'हिन्दी' शब्द का प्रयोग जनता में इसी भाषा के अर्थ में किया जाता है, किन्तु साथ ही इस भूमिभाग की ग्रामीण बोलियों—जैसे मारवाड़ी, ब्रज, छत्तीसगढ़ी, मैथिली आदि को तथा प्राचीन ब्रज, अवधी आदि साहित्यिक भाषाओं को भी हिन्दी भाषा के ही अन्तर्गत माना जाता है। हिन्दी भाषा का यह प्रचलित अर्थ है।" (हिन्दी-भाषा का इतिहास पृष्ठ ३५, ३६)। इस उद्धरण से स्पष्ट है कि डॉ० धीरेन्द्र वर्मा ने प्रियर्सन के उपर्युक्त मन को ही स्वीकार किया है। यदि राजस्थानी और बिहारी भाषाएँ पश्चिमी और पूर्वी हिन्दी से भिन्न भाषाएँ हैं तो खड़ी बोली हिन्दी उन क्षेत्रों में साहित्य की भाषा कैसे बन गयी? भाषा ही व्यवहार में राजस्थानी और बिहारी भाषाओं के साहित्य को बहुत पहले से हिन्दी-साहित्य के अन्तर्गत क्यों माना जाता रहा है? इन प्रश्नों पर प्रियर्सन, डॉ० धीरेन्द्र वर्मा, हजारी प्रसाद द्विवेदी, उदयनारायण तिवारी आदि ने एकदम विचार नहीं किया है। सबमत वे जान-बूझ कर इन प्रश्नों का उत्तर देने से कतरा गये हैं।

डॉ० धीरेन्द्र वर्मा ने हिन्दी-साहित्य नामक ग्रन्थ के प्रथम खण्ड की प्रस्तावना में लिखा है, "हिन्दी-भाषा का क्षेत्र वर्तमान राजस्थान से बिहार तथा हिमाचल-प्रदेश और पूर्वी पंजाब से मध्य-प्रदेश तक का विस्तृत भू-भाग है। प्राशासनिक आधार पर इसमें पंजाब (पूर्वी भाग), हिमाचल प्रदेश, दिल्ली, राजस्थान, उत्तर-प्रदेश, मध्यप्रदेश और बिहार—आठ अलग-अलग इकाइयाँ हैं, परन्तु भाषा की दृष्टि से यह सम्पूर्ण क्षेत्र एक अविभाज्य इकाई है जिसकी जनसंख्या २२ करोड़ है। भाषा की इस इकाई को यदि हिन्दी-प्रदेश कहा जाय तो अनुचित न होगा।" वर्मा का यह मत कोई नया नहीं है। उन्होंने बहुत पहले इस समस्त हिन्दीभाषी प्रदेश को एक इकाई मानकर उसे सूबा हिन्द नाम देने की बकालत की थी। इससे यह पता चलता है कि वर्मा जी का व्यक्तित्व दुहरा है। उनका एक व्यक्तित्व तो भाषाविद का है और दूसरा राष्ट्रवादी भारतीय का। भाषाविद के रूप में वे अपने पूर्ववर्ती भाषाविदों का अनुसरण करते हुए केवल खड़ीबोली, ब्रजभाषा, बुन्देलखण्डी और अवधी को ही हिन्दी भाषा की बोलियाँ मानते हैं। किन्तु राष्ट्रवादी भारतीय के रूप में वे उस समस्त भू-भाग को हिन्दी-प्रदेश कहते हैं जिसे प्रियर्सन ने आधुनिक देशी भाषाओं का भूभाग अथवा 'हिन्दुस्तान' कहा था। आश्चर्य की बात यह है कि वर्मा जी जैसे मनीषी व्यक्ति ने भाषा-शास्त्र की दृष्टि से इस द्विधा भाव को मिटाने का प्रयत्न क्यों नहीं किया?

प्रसन्नता की बात है कि विद्वानों का ध्यान अब हिन्दी की परम्परा को प्राचीनतर युगों तक ले जाने की ओर जा रहा है। डॉ० हरदेव बाहरी ने तो यहाँ तक कह दिया है कि "एक तरह से यह कहना ठीक होगा कि वैदिक भाषा ही प्राचीनतम हिन्दी है। इस भाषा के इतिहास का यह दुर्भाग्य है कि युग-युग में इसका नाम परिवर्तित होता रहा है। सन् ई० पूर्व की तमिल और आज की तमिल में नाम-भेद नहीं किया जाता, बलें ही आधुनिक तमिल के पण्डित के लिए प्राचीन

तमिल वैसे ही कठिन और दुर्बोध हो, जैसी हिन्दी जाननेवाले के लिए संस्कृत। समूल परिवर्तन हो जाने पर भी अंग्रेजी अंग्रेजी ही है और जर्मन जर्मन। काल-भेद से हम उनके विभिन्न रूपों को प्राचीन अंग्रेजी, प्राचीन जर्मन, मध्यकालीन अंग्रेजी, मध्यकालीन जर्मन, आधुनिक अंग्रेजी और आधुनिक जर्मन कह देते हैं। किन्तु हिन्दी के वृत्ति प्राचीन रूप की वैदिक, प्राचीन रूप को संस्कृत, पूर्व मध्यकालीन को पालि, मध्यकालीन को प्राकृत, उत्तर मध्यकालीन को अपभ्रंश एवं आधुनिक रूप को हिन्दी कहते हैं" (हिन्दी-साहित्य, प्रथम खण्ड—संपादक धीरेन्द्र वर्मा, पृष्ठ १३३)। डॉ० बाहुरी का उपर्युक्त तर्क अकाट्य है, किन्तु उन्होंने भारतीय आर्य-भाषा की अंग्रेजी और जर्मन भाषा से जो तुलना की है वह हेत्वाभास भाव है। भारतीय आर्य-भाषा का इतिहास कम से कम ५००० वर्ष का है, किन्तु अंग्रेजी और जर्मन भाषाओं का इतिहास अधिक से अधिक २००० वर्ष पुराना है। उनका यह कथन बिल्कुल सही है कि जिस तरह तमिल, अंग्रेजी और जर्मन के प्राचीनतम रूपों का नाम भी तमिल, अंग्रेजी या जर्मन ही है, उसी तरह हिन्दी के प्राचीनतम रूप का नाम भी हिन्दी ही होना चाहिए। किन्तु उनका यह कथन ठीक नहीं है कि प्राचीन भारतीय आर्य भाषा वैदिक संस्कृत और लौकिक संस्कृत तथा मध्यकालीन आर्य-भाषाएँ भी प्राचीन हिन्दी ही हैं। वस्तुतः जिस तरह यूरोप में यूनानी और लातीनी भाषाएँ आधुनिक यूरोपीय भाषाओं के रूप में बदली उसी तरह प्राचीन भारतीय आर्य भाषा भी ५०० ई० के आसपास आ० भा० आ० भाषाओं के रूप में परिवर्तित हुई। यह परिवर्तन सीधे बोल-चाल की प्राकृतों से टुआ, साहित्यिक प्राकृत, या उसके परवर्ती रूप पतिनिष्ठ अपभ्रंश से नहीं। ऐसा मान लेने पर आर्य-भाषा की माध्यमिकावस्था के केवल दो ही रूप मान्य होंगे—पालि और प्राकृत। अपभ्रंश नामक एक और भाषा की कल्पना करके उस माध्यमिकावस्था के काल को १००० ई० तक ले आने की कोई आवश्यकता नहीं है। हमारे इस मत का समर्थन प्राकृत के प्रसिद्ध विद्वान्, डॉ० बनारसीदास जैन के इस कथन से भी होता है, "वस्तुतः अपभ्रंश प्राकृत की अन्तिम दशा का नाम है। अतः हम हिन्दी को प्राकृत की सन्तान कह सकते हैं। प्रारम्भिक काल की हिन्दी-भाषा और साहित्य पर प्राकृत का गहरा प्रभाव है।" (डॉ० बनारसीदास जैन—'प्राकृत साहित्य' शीर्षक निबन्ध—धीरेन्द्र वर्मा और ब्रजेश्वर वर्मा द्वारा सम्पादित—हिन्दी-साहित्य, प्रथम खण्ड—पृष्ठ ३५५)।

### निष्कर्ष

उपर्युक्त विवेचन से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि पूर्वी पंजाब और राजस्थान से लेकर पूर्वी बिहार तक तथा हिमाचल प्रदेश, उत्तर-प्रदेश के उत्तरी पहाड़ी भाग और नेपाल के दक्षिणी भाग से लेकर मध्यप्रदेश के दक्षिणी छोर तक के उस विस्तृत भू-भाग में प्रचलित समस्त आधुनिक आर्य-परिवारी उपभाषाओं का सामूहिक नाम हिन्दी है जिसकी कोई न कोई उपभाषा वैदिक काल से ही समस्त आर्य-भारत के सांस्कृतिक और राष्ट्रीय उपयोग की भाषा रहती आयी है। इन वर्तमानकालीन उपभाषाओं का मूल रूप वे प्राकृत बोलियाँ थी जो एक ही भाषा-वर्ग—मध्यदेशीया प्राकृत—की उपभाषाएँ थी और जिनका साहित्यिक रूप, शौरसेनी प्राकृत थी जिसके पाँच अन्य रूपान्तर—महाराष्ट्री, अर्धमागधी, मागधी, पैंशाची और ब्राह्मण—थी थे। इन पाँचों प्राकृतों में से ब्राह्मण और पैंशाची पर सम्भवतः मध्यदेश के बाहर की बोलियों की ध्वनियों का प्रभाव था, अन्यथा वे व्याकरण की दृष्टि से मूलतः शौरसेनी प्राकृत ही थी। मध्यदेश के उत्तर, पश्चिम, दक्षिण और पूर्व की प्राकृतों भी बोलचाल में प्रयुक्त होती थी, पर उनका कोई भी साहित्यिक रूप आज उपलब्ध नहीं है। उन्हीं

बहिरंग प्राकृतों से काश्मीरी, पञ्जाबी, लहदा, सिन्धी, महाराष्ट्री, उडिया, बगला और असमिया भाषाओं का उद्भव हुआ। गुजराती भाषा का उद्भव मध्यदेशीया प्राकृत की ही दक्षिणी पश्चिमी बोली से हुआ और मध्यदेश से दूर पड़ जाने के कारण वह हिन्दी-भाषा-वर्ग से अलग हो गयी। इस तरह समूचे मध्यदेश की सामूहिक भाषा एक ही प्राकृत से उद्भूत होने के कारण एक है और उसका एक नाम है—हिन्दी। इसी कारण हजारों वर्षों से इन सभी बोलियों या उपभाषाओं से जो भी साहित्य लिखा जाता रहा है उसे भाषा, देशी भाषा, हिन्दवी, हिन्दी अथवा हिन्दुस्तानी का साहित्य कहा जाता रहा है। हेमचन्द्राचार्य ने उमे ही ग्राम्यापभ्रंश कहा था, तथा विद्यापति ने 'देसिल बजन', तुलसीदास और केशव ने 'भाषा' कबीर और जायसी ने 'भाषा', खुसरो तथा दक्खिनी हिन्दी के शायरों ने हिन्दवी और अग्रेजों ने 'हिन्दुस्तानी' कहा था।

#### हिन्दी-साहित्य का इतिहास—वैशाल और कालगत सीमाएँ

अब तक हिन्दी-भाषा के क्षेत्र और काल-विस्तार के सम्बन्ध में विचार किया गया है और हम इस निष्कर्ष पर पहुँचे हैं कि हिन्दी-भाषा की उद्भव-प्रक्रिया मध्यदेशीया (शौरसेनी) प्राकृत की विभिन्न बोलियों से पाँचवीं शताब्दी के आस-पास प्रारम्भ हुई। किन्तु उसका स्पष्ट रूप कुछ शताब्दियों बाद निम्न हुआ, जब कि उसमें थोड़ा-बहुत साहित्य भी लिखा जाने लगा। आठवीं शताब्दी में पुरानी हिन्दी की विविध बोलियों में कुछ न कुछ साहित्य मिलने लगता है। इस तरह हम हिन्दी-साहित्य के इतिहास का प्रारम्भिक काल ७०० ई० के आसपास मान सकते हैं।

आचार्य रामचन्द्र शुक्ल तथा हिन्दी-साहित्य के अन्य इतिहासकारों ने सहजयानी सिद्धों की रचनाओं तथा अनेक जैन-कवियों की देशी भाषा की कविताओं को अपभ्रंश-साहित्य कहकर उन्हें हिन्दी-साहित्य के इतिहास के अन्तर्गत विवेच्य नहीं माना, यद्यपि उन्होंने हिन्दी-साहित्य की परम्परा की खोज के लिए भूमिका रूप में उन रचनाओं का विवरण दिया है। किन्तु इसका परिणाम यह हुआ है कि उन्होंने हिन्दी-साहित्य के इतिहास का प्रारम्भ १००० ई० के आसपास मान लिया है। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल तो पुरानी हिन्दी की उन रचनाओं को प्राकृताभास हिन्दी कहते भी हैं, पर इतना होने पर भी उन्होंने हिन्दी-साहित्य के इतिहास का प्रारम्भ उक्त रचनाओं के काल से नहीं माना है। इसका मूल कारण शुक्ल जी का ही नहीं, अधिकांश इतिहासकारों का यह भ्रम रहा है कि उपर्युक्त रचनाओं की भाषा हिन्दी से भिन्न अपभ्रंश भाषा है। पहले हम बार-बार यह कह आये हैं कि अपभ्रंश एक भ्रामक शब्द है जो वैयाकरणों द्वारा भिन्न अर्थ में प्रयुक्त हुआ था, किन्तु आधुनिक भाषाविदों ने उसे एक स्वतन्त्र भाषा मान लिया है। यह कितनी बड़ी धाधली है कि एक ही भाषा के प्राचीन और अर्वाचीन रूपों को ही भिन्न भाषाएँ मानकर हिन्दी-भाषा और साहित्य के इतिहासकारों ने उस इतिहास के प्रारम्भ-काल को कई सौ वर्ष परवर्ती सिद्ध किया है। इन विद्वानों ने यूरोपीय भाषाओं और उनके साहित्य के इतिहास की ओर दृष्टि डाल कर यह देखने की कोशिश नहीं की कि वहाँ आधुनिक भाषाओं तथा उनके साहित्य के इतिहास का काल-निर्धारण किस आधार पर करते हैं। इनके साहित्य का प्रारम्भ छठी-सातवीं शताब्दी से ही हो गया था। अग्रेजी भाषा की स्थिति और भाषाओं से कुछ भिन्न है। ऐसा प्रतीत होता है कि हिन्दी-साहित्य के इतिहासकारों ने अग्रेजी भाषा और साहित्य के इतिहास को ही नमूना मान कर उसी ढंग पर अपने इतिहास-ग्रन्थों की रचना की है। पर वहाँ भी अब नयी मान्यता स्थिर हो चुकी है और अग्रेजी-साहित्य का प्रारम्भ सातवीं शताब्दी से माना जाने लगा है।

**अंग्रेजी भाषा और साहित्य के इतिहास पर एक तुलनात्मक दृष्टि**

अंग्रेजी भाषा और साहित्य के इतिहास के सम्बन्ध में भी इतिहासकारों में पर्याप्त मतभेद है। हिन्दीवालों की तरह उनके भी दो वर्ग हैं। एक वर्ग अंग्रेजी-साहित्य का प्रारम्भ सातवीं शताब्दी और अंग्रेजी भाषा का प्रारम्भ उससे भी पहले मानता है और दूसरा वर्ग अंग्रेजी साहित्य का प्रारम्भ ११वीं शताब्दी और अंग्रेजी भाषा का प्रारम्भ उससे कुछ शताब्दी पूर्व मानता है। इस पहले वर्ग के इतिहास के ढंग पर ही 'मिश्र-बन्धुओं' ने अपने इतिहास 'मिश्रबन्धु-विनोद' में अंग्रेजी साहित्य का उदाहरण देते हुए लिखा है कि यह सयोग की ही बात है कि हिन्दी-साहित्य का प्रारम्भ भी उसी समय (७वीं शताब्दी) हुआ, जब कि अंग्रेजी साहित्य का। मिश्रबन्धु-विनोद का काल-विभाजन भी अंग्रेजी साहित्य के इतिहासकारों के प्रथम वर्ग के काल-विभाजन जैसा ही है। ग्रियर्सन ने भी उसी पद्धति का अनुकरण करके हिन्दी-साहित्य का प्रारम्भ काल ७०० ई० से माना है, किन्तु अंग्रेजी-भाषा के सम्बन्ध में भाषाविदों का यह स्पष्ट मत है कि उसका प्रारम्भ १०वीं शताब्दी के आसपास इंग्लैण्ड में नार्मन जाति की विजय के उपरान्त हुआ। वे अंग्रेजी की पूर्ववर्ती भाषा को 'एंग्लो-सैक्सन भाषा' नाम देते हैं और उसे अंग्रेजी से भिन्न भाषा मानते हैं। उनके अनुसार नार्मन विजय के उपरान्त ११वीं शताब्दी में फ्रेंच भाषा ने इंग्लैण्ड की तत्कालीन 'एंग्लो सैक्सन भाषा' को इतना अधिक प्रभावित किया कि एक नवीन भाषा उत्पन्न हो गयी। इस भाषा में फ्रेंच, लैटिन और ग्रीक शब्दों का अधिकाधिक प्रयोग होने लगा, भाषा अश्लिष्ट होने लगी, और उसमें जर्मन शब्द १० प्रतिशत ही रह गये। यही आधुनिक अंग्रेजी भाषा का प्रारम्भिक रूप था। प्रथम वर्ग के इतिहासकारों का कथन है कि केवल विदेशी भाषा के शब्दों का आधिक्य हो जाने के कारण ही कोई भाषा अपना मूल रूप नहीं खो सकती और इस कारण परिवर्तित भाषा को मूल भाषा से भिन्न नहीं माना जा सकता। इस तरह वे आधुनिक अंग्रेजी और उसके पूर्व की एंग्लो सैक्सन भाषा को एक ही भाषा मानते हैं, दो भिन्न भाषाएँ नहीं।

इस सम्बन्ध में अंग्रेजी-साहित्य के प्रसिद्ध इतिहास ग्रन्थ "ए हिस्ट्री ऑफ इंग्लिश लिटरेचर" के दो लेखकों—'एमिली लिंगोईस' और 'लुईजामिया'—में से प्रथम ने अपने इतिहास-ग्रन्थ के प्रारम्भ में ही लिखा है, कि "अभी हाल तक अंग्रेज जाति के लोग चार्ल्स को अंग्रेजी काव्य का पिता माना करते थे। वे अपने साहित्य का प्राचीनतम स्रोत १४वीं शताब्दी में खोजते थे, जबकि ब्रिटिश-भूमि पर 'एंग्लो-सैक्सन' और 'फ्रैंको नार्मन' साहित्य का सम्मिश्रण हो रहा था। किन्तु आज वे अपने साहित्य का मूल स्रोत और भी पीछे जाकर ७वीं शताब्दी में ढूँढ़ते हैं। यह विचारधारा विकसित हो रही है कि इंग्लैण्ड में नार्मन आक्रमण के पहले भी एक वास्तविक राष्ट्रीय साहित्य सम्यक् रूप से विकसित हो चुका था। प्रारम्भ में तो वे लोग उस साहित्य को अंग्रेजी-साहित्य से अभिन्न मानने का आग्रह नहीं करते थे और उस पूर्ववर्ती भाषा को एक भिन्न भाषा मानकर उसे 'सैक्सन' अथवा 'एंग्लो-सैक्सन' नाम देते थे; किन्तु पिछले ६० वर्षों के भीतर 'सैक्सन' और 'एंग्लो-सैक्सन' शब्दों के अर्थ के सम्बन्ध में ही मतभेद उत्पन्न हो गया है, और यह कहा जाने लगा है कि एक ही नैस्तर्क-युक्त भाषा की अखण्ड इकाई को इन शब्दों ने दो खण्डों में विभक्त कर दिया है; इसी कारण आज के अनेक विद्वान उसे सैक्सन या 'एंग्लो-सैक्सन' साहित्य न कह कर प्राचीन या प्रारम्भिक अंग्रेजी-साहित्य कहते हैं।" भाषाविदों ने भी इस मत का समर्थन किया है। उन्होंने यह सिद्ध कर दिया है कि अंग्रेजी भाषा की प्रकृति मूलतः जर्मन भाषा की ही है। इंग्लैण्ड

की प्राचीनतम उपलब्ध पाण्डुलिपियों से भी यही सिद्ध होता है कि पुरानी जर्मन भाषा के व्याकरणिक ढाँचे में फ्रेंच, लैटिन आदि विदेशी शब्दों का उत्तरोत्तर अधिक प्रयोग होने लगा था, किन्तु इस प्रयोग के कारण इस ढाँचे में जहाँ-तहाँ खिचाव या टूटन भले ही उत्पन्न हो गयी हो, उसका मूल रूप बहुत कुछ पूर्ववत् बना हुआ है। यद्यपि भाषा-वैज्ञानिक यह स्वीकार करते हैं कि अंग्रेजी भाषा में बराबर थोड़ा-बहुत परिवर्तन होता आया है किन्तु वे उन परिवर्तनों के बीच एक ही भाषा का अखण्ड रूप वर्तमान पाते हैं। इस तरह अंग्रेजी के सम्बन्ध में अब भाषाविद और साहित्य के इतिहासकार एकमत हो गये हैं कि ऐंग्लो-सैक्सन और अंग्रेजी भाषाओं तथा उनके साहित्य में कोई भिन्नता नहीं है।

किन्तु उपर्युक्त मान्यता राष्ट्रीयतावादी अंग्रेज भाषाविदों और इतिहासकारों की ही है। अंग्रेजी-साहित्य के जिस इतिहास का उल्लेख पहले किया गया है उसके दोनों लेखक फ्रांसीसी हैं और उनकी मूल पुस्तक फ्रेंच भाषा में ही थी जिसका अंग्रेजी में अनुवाद किया गया है। उन दोनों में से प्रथम 'एमीली लिगोई' ने इतिहास के पहले भाग के प्रथम अध्याय में उपर्युक्त मान्यता का विरोध करते हुए लिखा है कि यह मान्यता ऐतिहासिक तथ्यों पर आधारित नहीं है और इसके मूल में राजनीतिक कारण वर्तमान हैं। उसके मतानुसार जर्मनी की बढ़ती हुई शक्ति को देखकर अंग्रेज-लेखकों ने अंग्रेजी भाषा को जर्मन भाषा से निकट सिद्ध करने के लिए जर्मन भाषा से प्रभावित 'ऐंग्लो-सैक्सन' भाषा को प्राचीन अंग्रेजी भाषा कहा है और उसी तरह जर्मन-लेखकों ने अंग्रेजी भाषा में 'शेक्सपियर' और 'मिल्टन' की महत्ता को देखकर उससे अपनी भाषा की निकटता स्थापित करने के लिए 'ऐंग्लो-सैक्सन' भाषा को अंग्रेजी भाषा के अन्तर्गत माना था। इस तरह १९वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध के बाद जर्मन और अंग्रेज-भाषाविदों ने 'ऐंग्लो-सैक्सन' शब्द के औचित्य में सन्देह प्रगट करना शुरू किया और गेट-मिटेन में प्रथम जर्मन आक्रमण के बाद से अब तक बोली जानेवाली भाषा की विकासमान धारा को एक भाषा—अंग्रेजी—और उसके समस्त साहित्य को अंग्रेजी-साहित्य माना। 'एमीली लिगोई' के इस कथन का उद्देश्य स्पष्ट है कि उसने भाषा को वैज्ञानिक दृष्टि से नहीं, बल्कि राजनीतिक दृष्टि से ऐंग्लो-सैक्सन और अंग्रेजी को दो भिन्न भाषा में मानने का आग्रह किया है। फ्रांसीसी होने के कारण उसके मन में जर्मनप्रभावित ऐंग्लो-सैक्सन भाषा के लिए विरोध की भावना और जर्मन-विजय के उपरान्त फ्रेंच भाषा से प्रभावित आधुनिक अंग्रेजी भाषा के प्रति पक्षपात की भावना है। इसीलिए यह ऐंग्लो-सैक्सन को अंग्रेजी से अलग रखना चाहता है।

इतना होने पर भी उक्त इतिहास में ऐंग्लो-सैक्सन साहित्य का विस्तार से विवेचन किया गया है। 'एमीली लिगोई' ने अंग्रेजी-साहित्य-इतिहास का उद्भव-काल ६५० ई० से १३५० ई० माना है और उसके अन्तर्गत ६५० ई० से १०६६ ई० तक के काल को ऐंग्लो-सैक्सन साहित्य का काल कहा है। क्या यह आवश्यक की बात नहीं है कि हिन्दी-साहित्य के अधिकांश इतिहासकारों ने भी ठीक यही रास्ता अपनाया है? वे भी हिन्दी और अपभ्रंश को दो भिन्न भाषाएँ मानते हैं और फिर भी अपभ्रंश साहित्य के इतिहास को हिन्दी-साहित्य के इतिहास में सम्मिलित करते हैं। किन्तु यदि उन्हें अंग्रेजी साहित्य के उपर्युक्त इतिहास का अनुकरण ही करना था तो इस तथ्य का भी अनुकरण करना चाहिए था कि जिस तरह 'एमीली लिगोई' ने ऐंग्लो-सैक्सन भाषा के इतिहास को ध्यान में रखते हुए, ६५० ई० से अंग्रेजी भाषा के साहित्य का प्रारम्भ माना है, उसी तरह वे भी हिन्दी-साहित्य का प्रारम्भ अपभ्रंश साहित्य को ध्यान में रखकर ६५० ई० या ७०० ई० से मानते।

अंग्रेजी साहित्य के इतिहासकारों ने तो एंग्लो-सैक्सन भाषा के साहित्य को अंग्रेजी भाषा का साहित्य मान लिया है, किन्तु हिन्दी के इतिहासकार १०वीं शताब्दी के ठीक पूर्व की मध्यदेशीया (शौरसेनी) बोलियों के उपलब्ध साहित्य को, जिसे अपभ्रंश और अवहट्ट साहित्य कहा जाता है, हिन्दी-साहित्य के अन्तर्गत नहीं माना। अंग्रेज भाषाविदों और इतिहासकारों ने राष्ट्रीय भावना से प्रेरित होकर इंग्लैण्ड की भाषा और साहित्य का अध्ययन और विश्लेषण किया, किन्तु हिन्दी के भाषाविद और साहित्य के इतिहासकार भाषाशास्त्र की दुहाई देकर राष्ट्रीय भावना के विपरीत निर्णय करते हैं और ७वीं शताब्दी से अब तक प्रवर्तमान हिन्दी की अखण्ड धारा को अपभ्रंश शब्द द्वारा दो भागों में विभाजित कर देते हैं।

भाषा और साहित्य के इतिहास के निर्माण में राष्ट्रीय भावना का कितना अधिक महत्व है, यह उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट हो गया होगा। अंग्रेज जाति में अपनी भाषा की अखण्डता और एकता के सम्बन्ध में जो सचेत जागरूकता है वह भारतीयों, विशेष रूप से हिन्दी के भाषाविदों और इतिहासकारों, के लिए अनुकरण की वस्तु है। हमारे भाषाविदों ने अपभ्रंश की स्वतन्त्र स्थिति मानकर हिन्दी-भाषा का प्रारम्भ तो १००० ई० के आसपास माना है, साथ ही अनेक अपभ्रंशों की कल्पना करके हिन्दी की उप-भाषाओं को कई अपभ्रंशों से उद्भूत मानकर उसे चार स्वतन्त्र भाषा-वर्गों—राजस्थानी, पश्चिमी हिन्दी, पूर्वी हिन्दी और बिहारी—में बांट दिया। इसका परिणाम यह हुआ कि राष्ट्रीय भावना से रहित हिन्दी-विरोधियों को यह कहने का अवसर मिला कि केवल पश्चिमी हिन्दी ही हिन्दी है और उसमें भी आधुनिक युग की खड़ी बोली का रूप ही साहित्यिक हिन्दी है। इस तरह वे हिन्दी के क्षेत्र और कालावधि को बहुत सीमित कर भारतीय आर्य-भाषा और साहित्य की अखण्डता और व्यापकता पर आघात करते हैं।

अंग्रेजी भाषा का प्राचीन साहित्य भी उसकी विभिन्न बोलियों का ही साहित्य है। ११वीं शताब्दी से १४वीं शताब्दी के बीच इंग्लैण्ड में ४ जनपदीय बोलियों में साहित्य लिखा गया,—उत्तरी, दक्षिणी, पूर्वी मध्यदेशीया, पश्चिमी मध्यदेशीया। इंग्लैण्ड की इन चार प्रमुख उप-भाषाओं के अतिरिक्त उस काल में 'स्काटलैण्ड' और 'वेल्स' की जनपदीय भाषाओं में भी साहित्य लिखा जाता था। ये सभी भाषाएँ रूपगत भिन्नता रखते हुए भी मूलतः एक ही भाषा का रूपान्तर मात्र थीं। इन भाषाओं को भिन्नजातीय भाषाओं से उद्भूत सिद्ध करने का प्रयास वहाँ के भाषाविदों ने नहीं किया। यद्यपि यह सत्य है कि आधुनिक साहित्यिक अंग्रेजी भाषा पूर्वीमध्यदेशीया अंग्रेजी भाषा के व्याकरणिक ढाँचे पर ही निर्मित हुई है और उसका आधुनिकतम रूप तो १५वीं शताब्दी में निर्मित हुआ, किन्तु इसी कारण 'स्काटिश', 'आयरिश', 'वेल्स' आदि भाषाओं और उत्तरी इंग्लैण्ड, दक्षिणी इंग्लैण्ड और पश्चिमी इंग्लैण्ड की बोलियों के प्राचीन साहित्य को अंग्रेजी साहित्य से अलग नहीं किया जाता, उन सबको अंग्रेजी भाषा का ही साहित्य माना जाता है। वस्तुतः उन सब भाषा और बोलियों का सामूहिक नाम अंग्रेजी भाषा है। जॉर्ज ग्रियर्सन खड़ीबोली हिन्दी की साहित्यिक भाषा को ऐसी कृत्रिम भाषा मानते हैं जिसे किसी क्षेत्र की जनता नहीं बोलती। यदि उनका यह कथन सत्य है तो यह बात आधुनिक अंग्रेजी भाषा पर भी लागू होती है। किन्तु सत्य यह है कि न तो साहित्यिक खड़ी बोली हिन्दी ही कृत्रिम भाषा है और न आधुनिक अंग्रेजी भाषा ही। दोनों साहित्यिक भाषाओं के व्याकरणिक ढाँचे की जड़ें क्षेत्र-विशेष की बोलियों में वर्तमान हैं। किन्तु क्षेत्र-विशेष की बोली पर आधारित होते हुए भी ये दोनों साहित्यिक भाषाएँ उस विस्तृत भू-भाग की समस्त बोलियों या

उप-भाषाओं का प्रतिनिधित्व करती हैं, जिनका सामूहिक नाम हिन्दी अथवा अंग्रेजी है। अतः जिस तरह ऐंग्लो-सैक्सन भाषा अर्थात् प्राचीन अंग्रेजी भाषा प्राचीन और अर्वाचीन 'आयरिश', 'स्काटिश' और 'वेल्स' भाषाओं तथा इंग्लैण्ड की विभिन्न जनपदीय बोलियों में लिखा गया समस्त साहित्य अंग्रेजी साहित्य है उसी तरह ७वीं शताब्दी के बाद तथाकथित अपभ्रंश भाषा में लिखा गया वह साहित्य, जो वस्तुतः प्राचीन हिन्दी का ही साहित्य है, हिन्दी-साहित्य के इतिहास में ग्राह्य है। साथ ही राजस्थान से लेकर मगध और मिथिला तक की समस्त जनपदीय बोलियों का प्राचीन और अर्वाचीन साहित्य भी हिन्दी-साहित्य के इतिहास में विवेचनीय है। राष्ट्र-प्रेम और राष्ट्रीय एकता की भावना का बढ्दमूल और दृढ़ बनाने की दृष्टि से भी ऐसा करना आवश्यक है।

अब तक के समस्त विवेचन का निष्कर्ष यह है कि हिन्दी-साहित्य के इतिहासकारों ने हिन्दी-साहित्य का जो प्रारम्भ काल सन् १००० ई० के आसपास निर्धारित किया है वह किसी भी तर्क से उचित नहीं है। वस्तुतः हिन्दी-साहित्य का प्रारम्भ ७०० ई० के आसपास से मानना चाहिए, क्योंकि पुरानी हिन्दी का वह साहित्य, जिसे अपभ्रंश या अवहट्ट कहकर अलग कर दिया जाता रहा है, उसी समय से लिखा जाने लगा था। उसी तरह हिन्दी-भाषा की उपभाषाओं के अन्तर्गत राजस्थान और बिहार की बोलियों का भी सम्मिलित किया जाना चाहिए जिन्हें भाषा-वैज्ञानिकों ने हिन्दी से भिन्न, राजस्थानी और बिहारी नामक स्वतन्त्र भाषाएँ सिद्ध किया था। फलतः केवल परम्परागत मान्यता के आधार पर ही नहीं, भाषा-विज्ञान के साक्ष्य के आधार पर भी उन बोलियों के प्राचीन और आधुनिक साहित्य को हिन्दी-साहित्य के इतिहास में सम्मिलित करना चाहिए।

(पृष्ठ २०८ का शेष)

आलोच्य काल के कुछ अन्य कवि और उनकी कृतियाँ इस प्रकार हैं—

मुनि केसर कृत 'मलयगिरि चौपई' (१७७६), पुण्यविलास का 'मानतुग मानवती रास' (१७८०), ज्ञानविजय का 'मलयागिरिचरित' (हिन्दी गुजराती, १७८१), अमृतविजय के शिष्य रगविजय का 'सषेधर पार्वनाथ पंच कल्याण गभित प्रतिष्ठा कल्प' (१७७९), प्रीतिविजय के शिष्य श्री गजविजय रचित 'जयसेन कुमार चौपई' (हिन्दी), जितेन्द्रसागर कृत 'चिन्तामणि पार्वनाथ स्तुति एवं ऋषभ स्तवन' आदि, भीमसूरि के शिष्य तिलकसूरि कृत 'बुद्धिसेन चौपई' (१७८४), उदयसमुद्र रचित 'रसलहरी' (कुलध्वज-केवली चरित, स० १७८६, उदयपुर), श्री ज्ञानरत्न के शिष्य हसरत्न कृत 'चौबीसी' तथा 'शिक्षा शत बोधका', मुनि जयरामजी के शिष्य त्रिलोकसिंह की 'धर्मदत्त धर्मवती चौपई' (खंभात, स० १७८८, हिन्दी), श्री अमर कवि रचित 'सुप्रतिष्ठा चौपई' (१७९४) तथा 'सुदर्शन चौपई' (१७९८, हिन्दी), सिद्धिवर्द्धन के शिष्य गुणविलास द्वारा रचित 'चौबीसी' (जेलभर, १९७९ हिन्दी), भावप्रमसूरि के शिष्य पुण्यरत्न का 'श्री न्यायसागर निर्वाण रास' (१७९७), कवि महिमावर्द्धन कृत 'धनदत्त रास' (१७९६) आदि।

## रस की सुखदुःखात्मकता : करुण आदि रसों का आस्वाद

डॉ० सत्यदेव चौधरी

[ १ ]

‘सहृदय व्यक्ति शृंगार, हास्य आदि रसों द्वारा तो आस्वाद प्राप्त करता ही है, साथ ही उसे करुण, भयानक आदि रसों द्वारा भी आस्वाद की प्राप्ति होती है’—यह कथन अपने आपमें व्यावहारिक और तात्त्विक दृष्टि से विरोधात्मक और भ्रान्त प्रतीत होता है, अतः सस्कृत के कतिपय काव्याचार्यों ने रस को ‘सुख-दुःखात्मक’ कहा है। इनमें से नाट्यदर्पण के कर्ता रामचन्द्र-गुणचन्द्र का नाम विशेष रूप से लिया जाता है, क्योंकि उन्होंने इस विषय पर सर्वाधिक सामग्री प्रस्तुत की है। इस सम्बन्ध में उनका सिद्धान्त-कथन है—‘सुखदुःखात्मको रसः (३।७)। इस कथन को स्पष्ट करते हुए इन दोनों ग्रन्थकारों का अभिमत है कि जहाँ शृंगार, हास्य, वीर, अद्भुत और भ्रान्त ये पाँच रस सुखात्मक हैं, वहाँ करुण, रौद्र, बीभत्स और भयानक ये चार रस दुःखात्मक हैं।<sup>१</sup> प्रथम वर्ग के रस तो निर्विवाद रूप से सुखात्मक हैं ही, किन्तु द्वितीय वर्ग के रसों को भी यदि सुखात्मक मान लिया जाता है तो इसी पर रामचन्द्र-गुणचन्द्र को आपत्ति है। इस सम्बन्ध में उन्होंने निम्नोक्त चार तर्क उपस्थित किये हैं—

१. उनका पहला तर्क यह है कि भयानक आदि रस सहृदयों को किसी अवर्णनीय क्लेश-दशा तक पहुँचा देते हैं। इनसे सामाजिक उद्देश प्राप्त करते हैं। सुखास्वाद से भी भला कहीं कोई उद्भिन्न होता है ?<sup>२</sup> सीता का हरण, द्रौपदी के वस्त्रों तथा केशों का कर्षण, हरिश्चन्द्र की पाण्डाल के यहाँ दासता, रोहिताश्व की मृत्यु, आदि घटनाओं के अभिनय को देखकर कौन ऐसा सहृदय है जो सुखास्वाद प्राप्त करता हो ?<sup>३</sup>

२. दूसरा तर्क यह है कि काव्य-नाटक में लौकिक आचार-व्यवहार का चित्रण यथार्थ रूप में ही किया जाता है। कविजन सासारिक सुखों का वर्णन सुख-रूप में करते हैं और दुःखों का वर्णन दुःख-रूप में। विरही राम-सीता आदि अनुकायों की करुण-दशाएँ निस्सन्देह दुःखात्मक होती हैं, अतः यदि उनके काव्य-नाटकगत अनुकरण को सुखात्मक माना जाय तो वह अनुकरण वास्तविक न होगा, क्योंकि वह लौकिक वस्तुस्थिति से विपरीत ही रहेगा।<sup>४</sup>

<sup>१</sup> हिन्दी-नाट्यदर्पण, पृष्ठ ६०।

<sup>२</sup> भयानको बीभत्सः करुणो रौद्रो रसास्वाद्यवताम् अनात्मैषां कामसि क्लेशवशात्सुखमयति। अतएव भयानकादिभिः उद्भिजते समाजः। न नाम सुखाऽऽस्वादाद् उद्भेगो घटते।

—वही, पृष्ठ २६१।

<sup>३</sup> वही, पृष्ठ २६१-६२।

(क) कवयस्तु सुखदुःखात्मकसंसारऽऽनुकूप्येण राधाविचेरितं निबध्नन्तः सुखदुःखात्मक-रसानुबिद्भेन प्रवर्त्तन्ति।

(ख) तथाऽनुकार्यगताश्च करुणादयः परिदेवताऽनुकार्यत्वात् तावद्दुःखात्मकाः एव। यदि चाऽनुकरणे सुखात्मनः स्युः न सम्भवं अनुकरणं स्यात्। विपरीतत्वेन भासनाद् इति। —वही, पृष्ठ २६१-६२।



३. रस को सुखात्मक माननेवालों की ओर से यह कहा जा सकता है कि जैसे लोक में बिरही एवं शोकाकुल जनों के सम्मुख काव्यिक प्रसंगों का वर्णन अथवा अभिनय करने से उन्हें सुख-सान्त्वना मिलती है, इसी प्रकार काव्य-नाटकगत कथन, भयानक आदि रस भी सुखात्मक ही हैं, दुःखात्मक नहीं। किन्तु रामचन्द्र-गुणचन्द्र का कथन है कि वस्तुतः ऐसे प्रसंगों में भी दुःखी जनों को जो सुखास्वाद मिलता प्रतीत होता है, मूलतः वह भी दुःखास्वाद ही है, क्योंकि यदि वही व्यक्ति दुःखपूर्ण वातांशों से सुख-सा अनुभव प्रतीत करता है, तो प्रमोदपूर्ण वातांशों से (इतर जनों के समान) सुख का अनुभव न कर विकलित ही होता है। अतः वादियों का उक्त सहानुभूति-मूलक तर्क मनस्वीकृत एवं मान्य नहीं है। वस्तुतः कथन आदि रस दुःखात्मक की ही हैं।<sup>१</sup>

४. यद्यपि भयानक, कथन आदि रस दुःखात्मक ही हैं फिर भी यदि इनसे सहृदय परम आनन्द को प्राप्त करते हैं, तो केवल-मात्र कवि एवं नट की कुशलता से चमत्कृत होकर ही हैं।<sup>२</sup>

इस अन्तिम कथन से ग्रन्थकारों का तात्पर्य यह है कि कवि के व्यवस्थित एवं मार्मिक निरूपण को पढ़कर अथवा नट के सुन्दर एवं मार्मिक हृदयहारी अभिनय को देखकर हमें जो आस्वाद प्राप्त होता है, उसकी लोलुपता ही सहृदय को कथन, भयानक आदि रसों से युक्त भी काव्य-नाटकों से आनन्द प्राप्त कराती है, तथा उन्हें बारबार पढ़ने-देखने की ओर प्रवृत्त कराती है, अन्यथा ये रस तो दुःखात्मक ही होते हैं। एक उदाहरण द्वारा अपने कथन की पुष्टि करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि जिस प्रकार लोक में वीर पुरुष अपने उस प्राणघातक शत्रु को भी देखकर आश्चर्यचकित से रह जाते हैं जो प्रहार करने में अत्यन्त निपुण होता है,<sup>३</sup> उसी प्रकार प्रेक्षक भी कवि अथवा नट के कौशल द्वारा चमत्कृत हो जाते हैं।

## [ २ ]

उक्त तर्कों में से प्रथम तर्क मन के उद्वेग को लक्ष्य में रखकर प्रस्तुत किया गया है, और द्वितीय तर्क लौकिक व्यवहार और काव्य-रचना की पारस्परिक अन्विष्टि को। तृतीय तर्क लौकिक सहानुभूति एवं सान्त्वना से सम्बद्ध है, और चतुर्थ तर्क काव्यत्व एवं अभिनय-जन्य बाह्य चमत्कार से। यदि गम्भीरतापूर्वक विचार करें तो इन चारों तर्कों के मूल में एक ही भ्रान्त धारणा सम्मिलित है कि लौकिक व्यवहार और कवि-कृति में कोई अन्तर नहीं है, यही कारण है कि पहले तर्क में सहृदय को भी भयानक, कथन आदि रसों द्वारा वैसा ही उद्दिग्ध एवं विकलित समझ लिया गया है जैसा कि सामान्य व्यवहार में भयभीत अथवा कथनाग्रस्त व्यक्ति को। किन्तु वस्तुतः लौकिक रति, शोक आदि भावों में तथा काव्यगत इन भावों में सदा अन्तर रहता है। लौकिक भाव एक देश, काल एवं व्यक्ति तक सीमित रहते हैं और काव्यगत भाव प्रत्येक प्रकार की सीमा से नितान्त विमुक्त होते हैं।

<sup>१</sup> येऽपि विद्वानाः सुखतां कथने वर्ण्यमानेऽभिनीयमाने वा सुखास्वादे सोऽपि परमार्थतो दुःखास्वाद एव। दुःखी हि दुःखवार्तायां सुखमभिमन्यते। प्रमोदवार्तायां तु ताम्यति इति कथनाद्यो दुःखात्मन एव इति। —बही, पृष्ठ २६२।

<sup>२</sup> यत् पुनरेभिरपि चमत्कारो दृश्यते स रसास्वादिभिरामे सति यथाऽवस्थितवस्तुप्रदर्शनेन कथितशक्तिः कौशलेन। अनेनैव च सर्वाणांऽऽज्ञातकेन कथितशक्तितज्जनना चमत्कारेण विप्रलम्भाः परमानन्दरूपता दुःखात्मकेऽपि कथनाविष्यु दुःखेभ्यः प्रतिजानते। —बही, पृष्ठ २६१।

<sup>३</sup> विस्मयते हि शिरस्तेवकारिणापि प्रहारकुशलेन वैरिणा सौख्यीरमानिनः। —बही, पृष्ठ २६१।

इसी प्रकार दूसरे तर्क में भी उक्त धारणा के बल पर लौकिक घटनाओं और काव्य-मत घटनाओं को एक-समान समझ लिया गया है। वस्तुतः दोनों में बहुविध एवं बहुहेतुक अन्तर रहता है। इनमें से एक अन्तर तो यह है कि काव्य में लौकिक घटनाओं के असमान केवल यथार्थ का चित्रण न होकर यथार्थ के साथ कल्पना-तत्त्व का सम्मिश्रण अनिवार्य रहता है। अतः 'लोक और काव्य की पारस्परिक अनुकूलता' को आधार मानकर अनुकायों के ही अनुरूप सहृदय के सुखदुःख का निर्णय करना मूलतः धर्मपूर्ण है।

अब तीसरे तर्क को ले। उधर लोक में पुत्र-विच्छेद-विह्वला माता के शोक में और इधर ऐसी माता को रगमच पर देखकर अथवा इसके चरित्र को काव्य में पढ़कर शोक-विह्वल सहृदय के शोक में निस्सन्देह अन्तर है। उधर सान्त्वना से दुःख का हल्का होना, इसका कुछ क्षणों के लिए लुप्त हो जाना अथवा इसका बढ़ जाना आदि सभी स्थितियाँ सम्भव हैं, किन्तु इधर शोक स्थायी-भाव से उद्भिन्न अथवा आकुल (यदि इस स्थिति को यह नाम दे तो) सहृदय के लिए प्रथम तो सान्त्वना-प्रदान का प्रश्न की ही उपस्थित नहीं होता, क्योंकि काव्य-नाटकगत घटनाओं से इतर घटनाओं के साथ उसका कोई सम्बन्ध ही नहीं, और यदि उसके सम्मुख ऐसी घटनाएँ लायी भी जाती हैं, तो उस समय वह सहृदय न होकर सासारिक व्यक्ति-भाव रह जाता है।

चतुर्थ तर्क में सत्यता अवश्य है, पर एकागी। कवि के रचना-कौशल से और विशेषतः नट के अभिनय-कौशल से, उत्पन्न चमत्कार निस्सन्देह सहृदय को अभिभूत कर देता है। इस कथन की पुष्टि में एक प्रत्युदाहरण लीजिए कि किस प्रकार एक अत्यन्त कण्ठोत्पादक एवं हृदयविदारक दृश्य भी एक अनादी नट के असफल प्रदर्शन द्वारा 'कण्ठ' के स्थान पर 'हास्य' का रूप धारण कर लेता है। अस्तु! कवि और नट की कुशलता से उत्पन्न चमत्कार से तो किसी भी स्थिति में इनकार नहीं किया जा सकता, किन्तु यह चमत्कार पूर्ववर्ती प्रभाव का उद्दीपक कारण होता है, उसका उत्पादक कारण नहीं होता। उदाहरणार्थ, शृंगार रस में वह सहृदय के रतिभाव को उद्दीप्त करता है, और कण्ठ रस में उसके शोक भाव को। इसके अतिरिक्त उक्त कौशल-जन्य चमत्कार कवि अथवा नट की प्रतिभा के प्रति प्रेक्षक के हृदय में आश्चर्य, आदर आदि भाव भी उत्पन्न करता है। किन्तु (जैसा कि रामचन्द्र-गुणचन्द्र का मन्तव्य है) इन्हीं आश्चर्य, आदर आदि भावों को कण्ठ, भयानक आदि रसों में सुख-प्राप्ति का कारण नहीं मानना चाहिए। यह भाव लौकिक होते हैं, अतः इनसे लौकिक आह्लाद ही उत्पन्न हो सकता है, काव्यगत रस—सुखात्मक रस—उत्पन्न नहीं हो सकता।

[ ३ ]

रसों को सुखात्मक स्वीकार करनेवाले प्रथम आचार्य रामचन्द्र-गुणचन्द्र नहीं हैं। इनसे पूर्व भी कुछ इस प्रकार के स्पष्ट कथन मिल जाते हैं—

(क) येन त्वभ्युद्यमि सुखदुःखजननशक्तियुक्ता विषयसामग्री बाह्येन सुखदुःखस्वभावो रसः।

—(अज्ञात आचार्य), अभिनवभारती, भाग १, पृष्ठ २७८।

(ख) रसस्य सुखदुःखात्मकतया तदुभयलक्षणत्वेन उपपद्यते, अतएव तदुभयजनकत्वम्।

—रसकलिका (शङ्करभट्ट) 'नम्बर ऑफ रसाज', पृष्ठ १५५।

(ग) रसा हि सुखदुःखरूपाः।

—शु० प्र० द्वितीय भाग, पृष्ठ ३६६।

किन्तु इन कथनों से यद्यपि यह स्पष्टतः प्रतीत नहीं होता कि उक्त आचार्य सभी रसों को सुखात्मक और दुःखात्मक स्वीकार करते थे अथवा कुछ को सुखात्मक और कुछ को दुःखात्मक, किन्तु

फिर भी सम्भावना यही है कि वे भी रामचन्द्र-गुणचन्द्र के समान शृंगार, हास्य आदि को सुखात्मक मानते होंगे और भयानक, करुण आदि को दुःखात्मक । उन कथनों के अतिरिक्त आचार्य वामन ने किसी आचार्य के नाम पर ऐसा कथन भी उद्धृत किया है जिससे यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि वह स्वयं अथवा सम्भवतः कुछ अन्य आचार्य भी करुण रस में सुख और दुःख दोनों का सम्मिश्रण मानते होंगे—

करुणप्रेमणीयेषु सम्मलवः सुखदुःखयोः ।

यथाऽनुभवतः सिद्धस्तथैवोक्तः प्रसादयोः ॥ का० सू० वृ० ३।१।६ ।

अर्थात् जिस प्रकार करुण रस के नाटकों में सुख और दुःख का मिश्रण सहृदय जनो के अनुभव द्वारा सिद्ध है, उसी प्रकार ओज और प्रसाद का मिश्रण भी उनके अनुभव द्वारा सिद्ध है । सुख पहले होता है अथवा दुःख पहले, इस ओर इस श्लोक में कोई संकेत नहीं है, किन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि उन्हें करुण रस में दुःख की स्थिति पूर्व मान्य होगी और सुख की बाद में । कुछ इसी प्रकार की धारणा की व्याख्या मधुसूदन ने सम्भवतः सर्वप्रथम मौलिक रूप से प्रस्तुत की है । उनके कथन का अभिप्राय यह है कि सभी रसों से निस्सन्देह सुख का अनुभव होता है, परन्तु यह अनुभव सब रसों में तुल्य रूप से नहीं होता । इसका कारण यह है कि सत्त्वगुण की प्रधानता ही सुख का हेतु है, किन्तु ऐसा कभी नहीं होता कि किसी रस में रजोगुण और तमोगुण किसी न किसी असा तक अवश्य विद्यमान नहीं रहते हों ।<sup>६</sup> ये किस रस में कितनी मात्रा में विद्यमान रहते हैं, यद्यपि इसका निर्णय कर सकना कठिन है तथापि वे रहते अवश्य हैं । अतः उनके मिश्रण के तारतम्य के अनुसार सब रसों में सुख के साथ दुःख का मिश्रण भी समझना चाहिए । अस्तु ।

[ ४ ]

इस प्रकार हमारे सम्मुख निम्नोक्त चार विकल्प उपस्थित होते हैं—

(क) सभी रस सुखात्मक हैं,

(ख) सभी रस सुखदुःखात्मक हैं,

(ग) शृंगार, हास्य आदि रस सुखात्मक हैं, किन्तु करुण, भयानक आदि रस दुःखात्मक हैं,

(घ) शृंगार आदि रस तो सुखात्मक हैं, किन्तु करुण, भयानक आदि रस सुखदुःखात्मक हैं ।

इन विकल्पों में से रामचन्द्र-गुणचन्द्र यद्यपि स्पष्टतः तीसरे विकल्प को स्वीकार करते हुए करुण आदि को दुःखात्मक स्वीकार करते हैं, तथापि वे इन्हें अन्ततः सुखात्मक भी स्वीकार करते होंगे । कुछ इस प्रकार का स्पष्ट संकेत उन्होंने स्वयं भी दिया है—

पानकमाधुर्यमिव च तीक्ष्णाऽऽस्वादेन दुःखाऽऽस्वादेन सुतरां सुखानि स्वदन्ते इव इति ।

—हि० ना० ६०, पृष्ठ २६१ ।

अर्थात् जिस प्रकार पानक (खट्टे, मीठे, तीखे पेय) की मिठास दुःखास्वादजनक तीक्ष्ण पदार्थ के मिश्रण से और भी अधिक सुखास्वाद प्रदान करती है, उसी प्रकार करुण आदि रसों में भी दुःख का मिश्रण सुखास्वाद प्रदान करता है । वस्तुतः देखा जाय तो पानक पदार्थ और करुण रस में स्थापित यह उपमान-उपमेय-सम्बन्ध यथावत् एव मुष्टितः प्रतीत नहीं होता, क्योंकि पानक में माधुर्य और तीक्ष्णता के मिश्रण में भले ही पूर्वापर-सम्बन्ध हो, किन्तु उसके आस्वाद में पूर्वापर-सम्बन्ध

<sup>६</sup> सत्त्वगुणस्य सुखरूपत्वात् सर्वेषां भावानां सुखरूपत्वेऽपि रजस्तमोऽभिमिश्रणात् तारतम्यमव-  
गन्तव्यम् । अतो न सर्वेषु रसेषु तुल्यसुखाऽनुभवः ।

नहीं रहता, किन्तु करुण रस के शोक (लौकिक दुःख) और इस रस के आस्वाद (सुख) में निःसन्देह पूर्वापर-सम्बन्ध बना रहता है। यद्यपि यह अलग बात है कि इनमें काल का अन्तर इतना त्वरित एवं क्षिप्र होता है कि यह कहते नहीं बनता कि इस दुःख और सुख में कोई काल-सम्बन्धी अन्तर है भी। अस्तु! जो हों, रामचन्द्र-गुणचन्द्र का यह उद्धरण यह मानने के लिए पर्याप्त है कि वह उक्त विकल्पों में से तीसरे विकल्प को स्वीकार न कर चौथे विकल्प को स्वीकार करते होंगे कि भयानक, करुण आदि रस केवल दुःखात्मक न होकर सुखदुःखात्मक हैं। यदि वे भयानक, करुण आदि को नितान्त दुःखात्मक स्वीकार करते हैं तो उनकी यह धारणा काव्यशास्त्र और मनोविज्ञान के तो प्रतिकूल है ही, व्यवहार के भी सर्वथा प्रतिकूल होने के कारण सर्वथा अमान्य है। इस दृष्टि से विश्वनाथ का केवल एक यही तर्क इसे अमान्य ठहराने के लिए पर्याप्त है कि करुण आदि रस इसलिए सुखात्मक हैं कि सहृदय जन इसे देखने के लिए सदा उन्मुख अर्थात् लालायित रहते हैं—

करुणाद्याद्यपि रसे जायते यत्परं सुखम् ।

सचेतसामनुभवः प्रमाणं तत्र केवलम् ।

किं च तेषु यदा दुःखं न कोऽपि स्यात्तदुन्मुखः ॥ —सूत० द० ३।४, ५ ।

रामचन्द्र-गुणचन्द्र का कोई सुविज्ञ पाठक उनके सम्पूर्ण ग्रन्थ के अवलोकन के उपरान्त यह मानने को कदापि उद्यत न होगा कि उन जैसे तत्त्ववेत्ता और चिन्तक आचार्य करुण आदि को केवल दुःखात्मक ही मानते होंगे। वे इसे दुःखात्मक मानते अवश्य होंगे; किन्तु पूर्वं स्थिति में, और अन्ततः वे इन्हें सुखात्मक ही मानते होंगे।

[ ५ ]

उपर्युक्त मान्यता की व्याख्या कई रूपों में तथा कई दृष्टियों से की जा सकती है :—

१ शृंगार, करुण आदि सभी प्रकार के रसों में रति, शोक आदि सभी स्थायीभाव जब तक विभावादि के संयोग द्वारा रसरूप में परिणत अथवा अभिव्यक्त नहीं होते, तब तक उनसे लौकिक सुख अथवा दुःख का ही अनुभव होता है। उदाहरणार्थ, यदि किसी प्रेक्षक को शृंगार रस के नाटक में अपनी प्रेयसी की, अथवा करुण रस के नाटक में अपने मृत पुत्र की स्मृति हो जाती है तो उसका रति अथवा शोक भाव उसे लौकिक सुख तथा दुःख की अनुभूति कराएगा। वह प्रेक्षक नाट्य-गृह में बैठा हुआ भी तत्क्षण के लिए सहृदय न होकर सासारिक व्यक्ति ही होता है। किन्तु जिस क्षण वही व्यक्ति निजत्व की भावना से ऊपर उठ जाता है, वही क्षण रस-दशा का है। उसी क्षण रति-जन्य सासारिक सुख अथवा शोकजन्य सासारिक दुःख इस दशा की पूर्वस्थिति बन जाते हैं और रस-दशा अन्तिम स्थिति बन जाती है।

२ काव्यशास्त्रीय आधार पर लौकिक कारण, कार्य एवं सहकारिकारण काव्य में इसीलिए कमल, विभाव, अनुभाव और संचारिभाव कहाते हैं कि वे अब लौकिक क्षेत्र से ऊपर उठकर लोकोत्तरता के क्षेत्र में जा पहुँचते हैं।<sup>१</sup> जब भय, शोक आदि भाव लौकिक कारण आदि से सम्भूत हैं, चाहे वह घटना-स्थल नाट्यगृह भी क्यों न हो, तब तक वे भाव निःसन्देह दुःखात्मक हैं, किन्तु विभाव आदि से सम्भूत होने के कारण वे भाव भयानक, करुण आदि दुःखात्मक रसों के रूप में परिणत हो जाते हैं।

३ भयानक, करुण आदि को अपनी परिणति में सुखात्मक स्वीकार करने के लिए काव्याचार्यों का 'साधारणीकरण' नामक सिद्धान्त एक प्रबल साधन है, जिसके बल पर सहृदय असाधारण (विशेष) से साधारण (सामान्य) भावभूमि पर उतर आता है।<sup>१०</sup> उसका भय अथवा शोक किसी देश अथवा काल-विशेष से मुक्त हो जाता है।<sup>११</sup> वह अपने समस्त मोह, सकट आदि से उत्पन्न अज्ञान से निवृत्त हो जाता है।<sup>१२</sup> परिणामतः, काव्य-नाटकगत कोई पात्र अब उसके लिए अपना विशिष्ट व्यक्तित्व छोकर मानव-मात्र बन जाता है—राम नामक पुरुष-पात्र पुरुषमात्र बन जाता है, और सीता नामक स्त्री-पात्र स्त्रीमात्र बन जाती है।<sup>१३</sup> और इसका अगला परिणाम यह होता है कि सहृदय निजत्व और परत्व दोनों प्रकार के विश्वासों से विनिर्मुक्त हो जाता है। अतः इस प्रकार की परिस्थिति में सहृदय के लिए न तो शृंगार आदि रसों द्वारा लौकिक सुखानुभूति स्वीकार की जा सकती है, और न भयानक आदि रसों द्वारा लौकिक दुःखानुभूति। यह अवस्था दोनों प्रकार के रसों में अलौकिक (लोकोत्तर) रूप में सुखात्मिका ही होती है।

इस प्रकार जन्म में हम कह सकते हैं कि—

१ प्रत्येक स्थायीभाव अपरिपक्व अवस्था में लौकिक सुख अथवा दुःख का कारण बनता है, किन्तु परिपक्व अवस्था में केवल अलौकिक लोकोत्तर सुख का ही।

२ भयानक, करुण आदि रसों में निस्सन्देह प्रेक्षक भय, शोक आदि से उत्पन्न दुःख का अनुभव करता है, किन्तु वह दुःख लौकिक ही होता है—ठीक उसी प्रकार जैसे वह शृंगार, हास्य आदि रसों में रति, हास आदि से उत्पन्न लौकिक सुख का अनुभव करता है। किन्तु यह लौकिक सुख अथवा दुःख रस-दशा की पूर्ववर्ती अवस्था है और रस-दशा उसकी परवर्ती अवस्था है।

३ (क) किन्तु यह सदा आवश्यक नहीं कि प्रत्येक सहृदय को इस प्रकार के लौकिक सुख अथवा दुःख की अनुभूति हो ही, किन्हीं सहृदयों को नहीं भी होती, यद्यपि ऐसे सहृदयों की संख्या बहुत कम होती है।

(ख) अतः भयानक आदि रसों को नित्य रूप से दुःखात्मक नहीं मान सकते, और अधिकांशतः ऐसा मान लेने पर भी वह दुःख लौकिक ही होता है। किन्तु वह दुःख परवर्ती अलौकिक सुखानुभूति की प्राप्ति के लिए किसी भी रूप में न तो अनिवार्य साधन है और न ही सहायक साधन। हाँ, वह अत्यन्त भावुक सहृदयों की अलौकिक सुखानुभूति के लिए उद्दीपक कारण अवश्य सिद्ध हो सकता है।

४ (क) यह ठीक है कि लौकिक शोक, हर्ष आदि कारणों से लौकिक शोक, हर्ष आदि उत्पन्न होते हैं, किन्तु काव्य-नाटक में तो विभावादि द्वारा दोनों स्थितियों में लोकोत्तर सुख ही मिलता है।<sup>१४</sup>

(ख) निष्कर्षतः करुण, भयानक आदि रस दुःखात्मक नहीं हैं, वे भी शृंगार आदि रसों के समान सुखात्मक ही हैं।

<sup>१०</sup> 'असाधारणस्य साधारणकरणम्' इति साधारणीकरणम्।

<sup>११</sup> नयनेव पर देशकालाद्यनार्थमितम्।

—हिन्दी अभिनवभारती, पृष्ठ ४७०।

<sup>१२</sup> काव्ये नाट्ये च निश्चिन्निजबोहसंकटतामिधारणकारिणा विभावाविसाधारणीकरणात्मना।

—वही, पृष्ठ ४६४, ४६५

<sup>१३</sup> तत्र सीताविशब्दाः परित्याक्तजनकस्तनयादिविशेषाः स्त्रीमात्रावधारिताः।—वशरूपक ४।४० (वृत्ति)।

<sup>१४</sup> 'लौकिकशोकहर्षादिकारणेभ्यो लौकिकहर्षादयो जायन्ते इति लोक एव प्रतिनियमः। काव्ये पुनः 'सर्वेभ्योऽपि विभावादिभ्यः सुखमेव जायते' इति। —सा० द० ३।७ (वृत्ति)।

## अपभ्रंश में राम-काव्य की परम्परा

सोमेश्वर सिंह

भारतीय साहित्य में राम की कथा ने कवियों और लेखकों को सर्वाधिक आकर्षित किया है। ब्राह्मण, बौद्ध, जैन आदि ममस्त प्रमुख धर्मों ने इसे अपने-अपने ढंग से धार्मिक आवरण में बाँधने का प्रयास किया है। इन धर्मों ने राम को विशिष्ट महापुरुष के रूप में स्वीकार किया है। रामचरित की व्यापकता का अनुमान हम केवल इसी बात से कर सकते हैं कि इसे लेकर भारत की समस्त प्राचीन, मध्यकालीन और आधुनिक आर्य-भाषाओं में काव्यों का प्रणयन हुआ ही, दक्षिण भारत की द्रविड परिवार की भाषाओं और जावा-सुमात्रा आदि देशों की भाषाओं में भी रामचरित को उपजीव्य मानकर अनेक काव्य लिखे गये। मस्कृत में वाल्मीकि कृत 'रामायण', पाली में दशरथ जातकम् की कथाएँ, प्राकृत में बिमलसूरि कृत 'पउमचरियो' अपभ्रंश में स्वयम्भूदेव कृत 'पउमचरिउ' हिन्दी में तुलसीदास कृत 'रामचरित मानस', तमिल में कम्बर कृत रामायण, बंगला में कृतिदास कृत 'रामायण' ऐसे ग्रन्थ हैं, जिनकी गणना मसार की उच्छकोटि की रचनाओं में होती है।

अपभ्रंश ७वीं शती से १६वीं शती तक काव्यभाषा बनी रही। पूर्वी भारत में सिद्धों और नामों ने दोहों और पदों के रूप में मुक्तक रचनाओं से अपभ्रंश साहित्य की कोश-वृद्धि की और पश्चिम तथा मध्य भारत में जैनियों ने मुक्तक, प्रबन्ध-खण्डकाव्य, महाकाव्य आदि विविध काव्यरूपों से उसे उच्छकोटि की साहित्यिक भाषा होने का गौरव प्रदान किया। यों तो सिद्धों एवं जैनों के अतिरिक्त अन्य विद्वानों की रचनाएँ भी अपभ्रंश में उपलब्ध हैं, किन्तु रामकाव्य बहुधा जैन कवियों द्वारा ही लिखे गए।

जैन धर्म में राम को ६३ महापुरुषों में गिना जाता है। चौबीस तीर्थंकर, बारह चक्रवर्ती, नौ बलदेव, नौ वासुदेव और नौ प्रतिवासुदेव के रूप में इन ६३ शलाका महापुरुषों को लेकर जैन विद्वानों ने अनेक चरितकाव्य, महाकाव्य, पुराण, कथाकाव्य, त्रिसंधानक आदि की रचना की है। राम, लक्ष्मण और रावण, बलदेव, वासुदेव प्रतिवासुदेव की आठवीं त्रयी के रूप में माने जाते हैं।

अपभ्रंश के राम-काव्यकार कवियों में स्वयम्भूदेव का नाम प्रमुख है। इनके पूर्ववर्ती कवियों में कीर्तिधर, अनुत्तर वाग्मिन और चतुर्मुख<sup>१</sup> के नाम लिये जाते हैं। कीर्तिधर और अनुत्तर वाग्मिन के सम्बन्ध में डॉ० मायाणी की सन्नेह है कि वे अपभ्रंश के कवि हैं अथवा प्राकृत के। स्वयम्भू ने अपने 'पउमचरिउ' में लिखा है कि रामकथा उन्हें रविषेण से मिली। रविषेण को अनुत्तर वाग्मिन से और उन्हें कीर्तिधर से इस कथा की प्राप्ति हुई।<sup>२</sup> रविषेण का संस्कृत 'पद्मपुराण' प्रसिद्ध है, जो प्राकृत के प्रसिद्ध कवि बिमलसूरि के 'पउमचरिय' के आधार पर लिखा गया है। रविषेण की

<sup>१</sup> डॉ० मायाणी, पउमचरिउ, भाग १ की भूमिका, पृष्ठ १६-१७।

<sup>२</sup> पुनः पहले संसाराराधे। कितिहरेण अनुत्तरचार्ये।

पुनः रविषेणायारिय पसाएँ। बुद्धिएँ अबगाहिय कहराएँ।

प० ख० १-२-८ और ६, पृ० ४।

अनुत्तर वाग्मिन का ग्रन्थ देखने को मिल गया था।<sup>१</sup> किन्तु कीर्तिधर और अनुत्तर वाग्मिन दोनों के ग्रन्थ आज तक अनुपलब्ध हैं। अतः ये दोनों नामधेय मात्र हैं।

चतुर्मुख की चर्चा विद्वानों ने बहुत की है। प्रारम्भ में श्री० मोदी ने चतुर्मुख और स्वयम्भू को एक ही कवि समझ लिया था<sup>२</sup>। पं० नाथूराम प्रेमी ने अनेक प्रमाणों से यह स्पष्ट कर दिया है कि चतुर्मुख और स्वयम्भू दो कवि हैं।<sup>३</sup> हरिप्रेम ने अपनी 'धर्मपरिक्वा' में, पुष्पदत्त ने 'महापुराण' में, कनकाभर ने 'करकटुचरित' में और स्वयं स्वयम्भू देव ने भी अपने ग्रन्थों में चतुर्मुख का स्वतन्त्र रूप से उल्लेख किया है और वह इतना स्पष्ट है कि किसी शका का स्थान नहीं रहता।<sup>४</sup> डॉ० मायाणी ने स्वयम्भू छद्म में उभूत चतुर्मुख की कविताओं से स्वयम्भू की पक्तियों की तुलना करके यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि स्वयम्भू ने विमलसूर और रविप्रेम के काव्यों के अनिश्चित चतुर्मुख के 'पद्मचरित' में भी बहुत कुछ ग्रहण किया है।<sup>५</sup> इन प्रयत्नों के फलस्वरूप चतुर्मुख के अस्तित्व के मद्द्ध्य में तो विश्वास किया जाने लगा है, किन्तु उनका 'पद्मचरित' भी अद्यापि अनुपलब्ध है। अतः चतुर्मुख की भी केवल सूचना ही उपलब्ध है।

उपलब्ध ग्रन्थों में स्वयम्भू देव का 'पद्मचरित' अपलक्ष का प्रथम महाकाव्य है। स्वयम्भू के पुत्र लिम्बुङ्ग स्वयम्भू ने पिता की मृति में ही कुछ अंश जोड़कर अपने कर्तृत्व का परिचय दिया है। स्वयम्भू के 'पद्मचरित' के अनिश्चित पुष्पदत्त के महापुराण<sup>६</sup> की राम-कथा और रघु का 'बलहृद-चरित'<sup>७</sup> भी प्रसिद्ध ग्रन्थ हैं।

स्वयम्भू का रचना-काल सन् ८४० ई० से ९२० ई० के मध्य माना जाता है।<sup>८</sup> उनका 'पद्मचरित' ९० सन्धियों और १२ हजार श्लोक प्रमाण का महाकाव्य है। पूरी पुस्तक पाँच काण्डों—विद्याधरकाण्ड, अयोध्याकाण्ड, सुन्दरकाण्ड, युद्धकाण्ड और उत्तरकाण्ड—में विभक्त है। इसमें ८३ सन्धियाँ स्वयम्भू की और शेष उनके पुत्र लिम्बुङ्ग स्वयम्भू की लिखी कही जाती हैं। स्वयम्भू के पिता का नाम माधनदेव और माता का नाम पद्मिनी था। माधनदेव स्वयं कवि थे। स्वयम्भू ने स्वयम्भू छद्म में उनके एक दोहे को उदाहृत किया है।<sup>९</sup> आदित्याम्बा और अमृतम्बा ये स्वयम्भू की दो पत्नियाँ थीं। उनके अनेक पुत्रों में केवल लिम्बुङ्ग ही ऐसे थे, जो बाण-पुत्र की भाँति गिना के कृतित्व की

<sup>१</sup> प्रभव कमतः कीर्ति ततो नुत्तरवाग्मिनम्।

लिखित तस्य संप्राप्य रवेर्यत्नो यमद्वगतः। पद्यपुराण १-४२।

<sup>२</sup> भारतीय विद्या, वर्ष १, अंक २-३।

<sup>३</sup> भारतीय विद्या, वर्ष २, अंक १।

<sup>४</sup> प्रेमी, जैन साहित्य और इतिहास, पृष्ठ १६६ टिप्पणी।

<sup>५</sup> डॉ० मायाणी, पद्मचरित भाग ३ भूमिका, पृष्ठ ४५-४६।

<sup>६</sup> डॉ० पी० एल० बंधू द्वारा सम्पादित और माणिकचन्द दिगम्बर जैन ग्रन्थमाला, बम्बई द्वारा प्रकाशित।

<sup>७</sup> आमेर शास्त्र-मण्डार में पाण्डुलिपि के रूप में सुरक्षित।

<sup>८</sup> डॉ० मायाणी, पद्मचरित भाग ३ की भूमिका, पृष्ठ ४०-४१।

<sup>९</sup> लाट मित्त भ्रमंतेण रजनाभर चण्डेण।

सो सिज्जन्ते सिज्जइ बि तह भरइ भरंतेण ॥ ४-६।

आगे बढ़ने के योग्य थे। स्वयम्भू शरीर से पतले, ऊँचे, चपटी नाक तथा बिरल दाँतवाले थे।<sup>11</sup> पुष्पदत्त के 'महापुराण' के टिप्पणक में उन्हें 'आपुली सधीय'<sup>12</sup> बताया गया है। प्रेमी के अनुसार जैनों की 'यापनीय शाखा' या 'आपुलीसध' के विद्वानों की एक विशाल परम्परा प्राप्त होती है। स्वयम्भू भी इसी शाखा के कवि थे।<sup>13</sup>

पुष्पदत्त १०वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में हुए थे, उन्होंने महामात्य भरत के आग्रह से 'विशष्ट महापुरिष गुणालकार' या महापुराण की रचना की। यह दो भागों में विभक्त है—आदि पुराण और उत्तरपुराण। उत्तरपुराण की ६६वीं से ७६वीं सध तक रामकथा का वर्णन है। महापुराण में पुष्पदत्त के लिए अभिमानमेर, अभिमान चिह्न, काव्य-रत्नाकर, कविकुलतिलक, सरस्वतीनिलय, कब्बपसल्ल (काव्यपिशाच) आदि अनेक उपाधियों का प्रयोग किया गया है। उन्हीं उपाधियों से उनके व्यक्तित्व का अनुमान किया जा सकता है। शिवसिंह ने किसी अनुश्रुति के आधार पर राजा 'मान' के दरबारी कवि 'पुष्पभाट' का उल्लेख किया है। विद्वानों का अनुमान है कि यह पुष्प और कोई नहीं, मुप्रसिद्ध अपभ्रंश कवि पुष्पवन ही थे।<sup>14</sup>

रईछू<sup>15</sup> १५वीं शताब्दी के अन्त और १६वीं शताब्दी के प्रारम्भ में हुए थे। इनका 'पद्मपुराण' या 'बलहूट चरित' ग्यारह सधियों और २६५ कडवकों का राम-काव्य है। कवि ने हरिसिंह साहू की प्रेरणा से उस ग्रन्थ की रचना की थी।

**कथानक और परम्परा**—अपभ्रंश काव्यों में रामकथा के दो रूप दिखाई देते हैं। ये दोनों रूप जैन-साहित्य में परम्परा के रूप में ग्रहण कर लिये गए हैं। एक परम्परा का आधार विमलसूरि द्वारा लिखित 'पद्मचरित' की कथा है और दूसरी का आधार गुणभद्राचार्य के उत्तर पुराण की रामकथा। विमलसूरि की परम्परा ही अधिक लोकविश्रुत हुई और अधिकांश कवियों में इस परम्परा को ही अधिक समादृत किया। विमलसूरि की परम्परा के अनुसार रामकथा का रूप निम्नलिखित है —

'अयोध्या के राजा दशरथ की कौशल्या, सुमित्रा, कैंकेयी और सुप्रभा नामक चार रानियों से, राम, लक्ष्मण भरत और शत्रुघ्न नामक पुत्र उत्पन्न हुए। राजा जनक की विदेहा नामक रानी से सीता का जन्म हुआ। भामंडल जनक का पुत्र था। रावण, कुम्भकर्ण, चन्द्रनखा और विभीषण रत्नश्रवा और केकसी की सन्तानें थी। इन्द्र, यम, वरुण, आदि देवता न होकर साधारण राजा थे। चन्द्रनखा का खरदूषण से विवाह हुआ था। उसकी पुत्री अनङ्गसुमा हनुमान को व्याही गई थी।

सीता स्वयंवर और कैंकेयी का वर माँगना आदि प्रसंग वाल्मीकि के रामायण के अनुसार ही दिए गए हैं, किन्तु सीताहरण का प्रसंग भिन्न है। चन्द्रनखा और खरदूषण का पुत्र शम्भूक सूर्यहास खड्ग की प्राप्ति के लिए तपस्या कर रहा था। लक्ष्मण ने भूल से उसका वध कर डाला। यह समाचार सुनकर रावण वहाँ पहुँचा। वह सीता के रूप को देखकर मुग्ध हो गया। उस समय लक्ष्मण जंगल में गए हुए थे और राम सीता के पास थे। लक्ष्मण ने राम को बुलाने के लिए सिंह-

<sup>11</sup> अइतणपुण पईहर गसे । छिम्बर नासै पविरल बसे । पं० ज० १-२-११ ।

<sup>12</sup> 'सयंभुः पद्धडीबद्धकर्ता आपलीसधीय ।" महापुराण पृ० ६ ।

<sup>13</sup> प्रेमी, जैन साहित्य और इतिहास (डि० मे०) पृ० ७२ ।

<sup>14</sup> हजारी प्रसाद द्विवेदी हिन्दी साहित्य पृष्ठ ८ ।

<sup>15</sup> रईछू के 'बलहूटचरित' और 'भियेश्वर चरित' की पाण्डुलिपियाँ आमेर शास्त्र-भांडार में सुरक्षित हैं ।



नाद का सकेत निश्चित कर रक्खा था। रावण ने लक्ष्मण की ही भाँति सिंहनाद किया, जिसे लक्ष्मण का सिंहनाद समझकर राम अत्यन्त व्याकुल होकर लक्ष्मण की सहायता के लिए चले पड़े तो रावण को सीताहरण का अवसर मिल गया।

बिमलसूरि के अनुसार मयूढ़ एक राजा का नाम था जिसे नील ने युद्ध में पराजित किया था। लक्ष्मण को शक्ति लगने पर द्रोणमेष की कन्या विशल्या ने अपनी चिकित्सा से उन्हें ठीक किया था। लक्ष्मण ने विशल्या से विवाह कर लिया। रावण का वध लक्ष्मण के ही हाथों से हुआ। अयोध्या में लौटकर राम ने अपनी आठ हजार और लक्ष्मण ने तेरह हजार रानियों के साथ राज्य किया। लोकापवाद के कारण सीता का निर्वासन और उनकी अग्नि-परीक्षा के प्रसंग वाल्मीकि के अनुसार ही है। अग्निपरीक्षा के पश्चात् सीता ने एक आर्यिका से जैन-धर्म की दीक्षा ले ली। एक दिन दो देवताओं ने राम-लक्ष्मण के पारस्परिक प्रेम की परीक्षा लेने के लिए लक्ष्मण से कहा कि राम का देहान्त हो गया। लक्ष्मण ने शोक से व्याकुल होकर प्राणों का परित्याग कर दिया और अन्न में नरक में गए। राम ने भी उदास होकर जैनधर्म में दीक्षा ले ली और मोक्ष की प्राप्ति की।

गुणभद्राचार्य की परम्परा के अनुसार रामकथा अनेक प्रसंगों में भिन्न है। राजा दशरथ वाराणसी के राजा थे। उनकी रानी सुबाला से राम, कैकेयी से लक्ष्मण और बाद में अयोध्या में किसी अन्य रानी से भरत और शत्रुघ्न पैदा हुए थे। इस परम्परा के अनुसार सीता रावण की पत्नी मन्दोदरी की पुत्री थी, जिसे अमंगलकारिणी जानकर उसे एक मजूषा में रखवाकर उसने मारीच द्वारा भिथिला में गड़वा दिया था। हल की नोक से उत्पन्न इस कन्या का पालन-पोषण जनक ने पुत्री के रूप में किया। बहुत दिनों के पश्चात् राजा जनक ने अपने यज्ञ की रक्षा के लिए राम-लक्ष्मण को बुलवाया। यज्ञ की समाप्ति पर उन्होंने सीता का विवाह राम से कर दिया। दशरथ की आज्ञा से राम-लक्ष्मण दोनों वाराणसी में रहने लगे। इस परम्परा में कैकेयी के वरदान और राम के वनवास की कथा नहीं दी गई है। पञ्चवटी, दंडकवन, जटायु, शूर्पणखा, खरदूषण आदि के प्रसंगों का भी अभाव है।

नारद ने रावण से सीता के सौन्दर्य की प्रशंसा की। राजा जनक ने उसे अपने यज्ञ में आमन्त्रित नहीं किया था, इससे वह पहले से ही क्रोधित था। अतः मारीच को स्वर्णमूंग बनाकर उसने सीता का अपहरण कर लिया। उस समय राम और सीता वाराणसी के निकट चित्तकूट वाटिका में बिहार कर रहे थे। युद्धकांड में हनुमान ने राम की सहायता की। रावण लक्ष्मण के द्वारा मारा गया। अयोध्या में लौटने पर राम की आठ हजार और लक्ष्मण की सोलह हजार रानियाँ थीं। सीता-निर्वासन की कथा इस परम्परा में नहीं आती। लक्ष्मण किसी असाध्य रोग से ग्रस्त होकर मरे और रावण-वध के कारण नरक में गए। राम ने लक्ष्मण के पुत्र पृथ्वीसुन्दर को राज्य देकर जैन धर्म की दीक्षा ले ली। सीता ने भी अनेक रानियों के साथ जैन धर्म में दीक्षित होकर अक्षय स्वर्ग की प्राप्ति की।

औत—जैन-रामकाव्यों में प्रचलित दोनों कथानक-परम्पराओं को देखकर यह प्रश्न स्वाभाविक रूप से उठता है कि उनमें भिन्नता क्यों है? क्या ये कथाएँ विभिन्न स्रोत-मूलों से अनुरूपतः हुई हैं?

बिमलसूरि ने अपने 'पद्मचरिय' में कहा है कि उस पद्मचरित को कह रहा हूँ जो आचार्यों की परम्परा से चला आ रहा है और नामावली से निबद्ध है।<sup>१</sup> इससे यह ज्ञात होता है कि 'रामचन्द्र

<sup>१</sup> नामावलीयनिबद्धं आचार्य परंपरा गद्यं सर्व्वम् ।

बोळामि पद्मचरियं अहाणु पुर्व्विं समासेण ॥ पं० च० ८ ।

का चरित्र उस समय तक केवल नामावली के रूप में था। अर्थात् उसमें कथा के प्रधान-प्रधान पात्रों के, उनके माता-पिताओं, स्थानों और भवान्तरों आदि के नाम ही होंगे, वह परलवित कथा के रूप में न होगा और उसीकी विमलसूरि ने विस्तृत चरित्र के रूप में रचना की होगी।<sup>16</sup> गणितानुयोग के ग्रन्थ 'तिलोय पणत्ति' में त्रिशष्टि शलाका महापुरुषों की नामावली तो दी गयी है, पद्मचरित्र सम्बन्धी पात्रों की नामावली भी उसमें मिल जाती है। विमलसूरि को रामकथा से सम्बद्ध पात्रों की नामावली 'तिलोय पणत्ति' से मिली होगी और इन पात्रों की कथाएँ उन्हें आचार्य-परम्परा से मिली होगी। बहुत सम्भव है कि विमलसूरि ने जिस आचार्य-परम्परा की ओर सकेत किया है, उसमें वाल्मीकिभूत रामायण की कथा का भी आत्मसात् कर लिया है।

गुणभद्राचार्य की परम्परा में सीता की उत्पत्ति आदि की जो कथाएँ मिलती हैं उनका पूर्व-रूप वसुदेव हिडि के द्वितीय खण्ड में भी प्राप्त होता है। वसुदेव हिडि के कर्त्ता धर्मसेन गणि ने भी गणितानुयोग के क्रम-निर्देश और आचार्य-परम्परा की ओर संकेत किया है।<sup>17</sup> पुण्डन ने उर्मी परम्परा को ग्रहण किया है। वाल्मीकि और व्यास पुण्डन के निकट परिचित थे। रामायण के पात्रों के सम्बन्ध में गलत धारणाओं के प्रचार का रोंप उनके सिग मङ्गल ही पुण्डन ने रामकथा का उद्धार करने का प्रयास किया। डॉ० पी० एल० वीर के अनुसार व्यास और वाल्मीकि समस्त रामकथाकार जैन कवियों के लिए परिचित थे। उन्होंने राम-लक्ष्मण के जीवन पर नवीन प्रवाण डालने के लिए ही रामचरित काव्यों की रचना की।<sup>18</sup>

विमलसूरि, स्वयम्भू और पुण्डन आदि जैन-कवियों की रचनाओं पर वाल्मीकिभूत 'रामायण' का प्रभाव स्पष्ट है, यद्यपि इन कवियों ने संप्रदायगत सिद्धान्तों के प्रतिपादन के लिए बहुत कुछ परिवर्तन भी किया है। 'रामायण' की आदि काव्य के रूप में स्वीकार करने हुए हमें यह सोचने का अवसर मिल जाता है कि इस काव्य की रचना के पूर्व भी अवश्य ही कही नामावली का निबद्ध रूप रहा होगा और आदि कवि को आचार्य-परम्परा से न सहो, लाव-परम्परा से ही राम की कथाएँ विभिन्न रूपों में बिखरी मिली होगी। विशाल वैदिक साहित्य में एतस्तन् विद्यते राम-कथा सम्बन्धी पात्रों के उल्लेख 'नामावली-निबद्धता' की ही सीमा में आते हैं। वाल्मीकि ने सम्भवतः उन्हीं नामों को आधार बनाकर सर्वप्रथम लोक-परम्परा-चरित इतिवृत्तों को परम्पर आवद्ध और काव्यबद्ध किया था।

डॉ० वेबर, डॉ० प्रियर्सन और दिनेशचन्द्र सेन प्रभृति विद्वानों ने बौद्ध धम्मपद की टीका और सुत्त निपात की टीका में वर्णित शायकों और कौलियों की उत्पत्ति और विमाला के द्वेप आदि की कथाओं के आधार पर निम्न 'जातकट्टवण्णना' के दशरथ-जातक को ही रामकथा का मूल माना है। कुछ पश्चिमी विद्वानों ने तो रामायण की कथा को होमर आदि का अनुकृति कहने में भी संकोच नहीं किया है। डॉ० हरमन याकोबी और एम० विन्टरनित्ज आदि ने इन बातों का खंडन किया है। उन तथ्यों पर विचार करने हुए डॉ० कामिल बुल्के ने यह निष्कर्ष निकाला है कि रामायण की रचना के पूर्व त्रिपिटक के रचना-काल में राम-कथा सम्बन्धी स्फुट आख्यान काव्य

<sup>16</sup> प्रेमी, जैन साहित्य और इतिहास, पृष्ठ ६५।

<sup>17</sup> 'अरहत चकि-वासुदेव-गणितानुयोग-क्रमणिविद्ध वसुदेवचरितं ति। तत्थ च किञ्चि सुयनिबन्धं किञ्च आचरियपरपरामएण आगतं ततो अवधारितं मे।' बहो, पृष्ठ ६५ पाव-टिप्पणी से उद्धृत।

<sup>18</sup> पुण्डन का महापुराण, भाग २, पृष्ठ ५४६ टिप्पणी ३।

प्रचलित हो चुका था।<sup>१६</sup> किन्तु रामायण पर परोक्ष प्रभाव के सम्बन्ध में उतना निश्चयात्मक उत्तर नहीं दिया जा सकता। इस तरह हम देखते हैं कि 'रामायण' रामचरित का आदि काव्य है। यद्यपि जैन-रामकाव्यकार कवियों ने खीझकर बाल्मीकि और व्यास के प्रति रोष-भाव व्यक्त किया है,<sup>१७</sup> तथापि 'रामायण' के प्रभाव से उन्हे सर्वथा निलिप्त नहीं माना जा सकता। उन्होंने जानबूझ कर धार्मिक पूर्वग्रह के कारण कथाओं में परिवर्तन लाने का प्रयास किया है।

जैन विद्वान् अपने गुरुओं और आचार्यों के प्रति अधिक निष्ठावान् दिखाई देते हैं। आचार्यों द्वारा निर्दिष्ट मार्गों पर चलना वे अपना कर्तव्य मानते हैं। जब जैन-धर्म श्वेताम्बर, दिगम्बर, यापनीय आदि अनेक खण्डों में विभक्त हो गया, तो आचार्यों की विभिन्न परम्पराओं ने भी अपनी विशिष्टता ज्ञापित करने के लिए प्रत्येक बात में भिन्नता उपस्थित करने का प्रयास किया। फलतः परम्परागत रामकथाओं में भी कुछ परिवर्तनों का होना आवश्यक ही था। उन्हीं परिस्थितियों में जैन-रामकाव्यों में भी तो कथानक-परम्पराएँ चल पड़ीं।

अपभ्रंश रामकाव्यकार कवि स्वयम्भू देव और रङ्ग ने विमलसूरी की परम्परा को ग्रहण किया है और पुष्पदन्त ने गुणभद्राचार्य की परम्परा को।

कुछ दिनों पूर्वतक तुलसीदास के 'रामचरित' का अध्ययन करते हुए विद्वानों की दृष्टि सीधे बाल्मीकि के 'रामायण' पर ही जाकर टिकती थी। बाल्मीकि और तुलसीदास का सीधा सम्बन्ध स्थापित करते हुए, कुछ लोगों ने यह भी घोषणा कर दी थी कि तुलसीदास बाल्मीकि के ही अवतार थे।<sup>१८</sup> इधर बीनवी गौरी के द्वितीय दशक से ही खोज के फलस्वरूप प्राकृत और अपभ्रंश के राम-काव्य मिलने लगे हैं। इन ग्रन्थों की उपलब्धि से साहित्य का इतिहास ही नहीं, आलोचना का मानदण्ड भी बदलना दिखाई दे रहा है।

'पद्मचरित' का अवलोकन करने के बाद स्वर्गीय प० राहुल सांकृत्यायन ने अत्यन्त उत्तुङ्गसित होकर उसे हिन्दी का प्रथम महाकाव्य और स्वयम्भू का हिन्दी का सबसे बड़ा महाकवि घोषित कर दिया था।<sup>१९</sup> राहुल जी की इस घोषणा के फलस्वरूप विद्वानों को राम-साहित्य के अध्ययन की एक नयी दिशा मिल गई। विशेष रूप से हिन्दी-रामसाहित्य के अध्ययन में अपभ्रंश रामकाव्यों की उपयोगी और आवश्यक समझा जाने लगा। बाल्मीकि से लेकर बाबू मैथिलीशरण गुप्त तक भारतीय रामसाहित्य की एक विशाल परम्परा चली आ रही है। भारतीय सभ्यता और संस्कृति के मौलिक उपादानों के दर्शन रामकाव्यों में सरलतापूर्वक हो जाते हैं। इस विशाल परम्परा में भारतीय जन-मानस के सहस्राब्दियों का इतिहास भरा पड़ा है। ७वीं शताब्दी से १६वीं शताब्दी तक के जनमानस के श्वासोच्छ्वासों की गणना और उनकी सभ्यता और संस्कृति के विकास का अध्ययन अपभ्रंश रामकाव्यों के माध्यम से ही किया जा सकता है। अतः अपभ्रंश रामकाव्यों के जन्मबद्ध अध्ययन की महान् आवश्यकता का अनुभव किया जाने लगा है। यह कार्य कुछ श्रमसाध्य अवश्य है, क्योंकि इस काल का अधिकांश साहित्य अप्रकाशित पाण्डुलिपियों के रूप में विभिन्न भाण्डारों में पड़ा हुआ है। तथापि उनका अध्ययन आवश्यक है। इनसे इतिहास, साहित्य, कला और संस्कृति के अध्ययन को एक नयी दिशा मिलने की पूर्ण सम्भावना है।

<sup>१६</sup> रामकथा, पृष्ठ ६६।

<sup>१७</sup> 'जन्मीय वासु व्यर्णिह जाणित, अण्णाणु, कुम्भसकृति पड्डित' पुष्पदन्त, महापुराण, भाग २, पृ०-६-३-११।

<sup>१८</sup> 'कलि कुटिल जीव निस्तार हित, बाल्मीकि तुलसीमयो।'।

<sup>१९</sup> काल्यधारा, अवतरणिका, पृष्ठ ५०।

## अठारहवीं शती का जैन गुर्जर काव्य

### डॉ० श्यामसुन्दर शुक्ल

जैन-धर्म पुरुषार्थ एव निवृत्तिमार्गी साधनापथ है। भारतीय संस्कृति के मध्ययुग में इस धर्म को प्रायः सभी दिशाओं से आनेवाली आंधियों से यद्यपि संघर्ष करना पड़ा तथापि वैदिक एव बौद्ध मतों की अपेक्षा जैन मत अपनी आचार-शुद्धता तथा परम्परागत मूलभूत सिद्धान्तों की रक्षा में अपेक्षाकृत अधिक सकल हुआ। परिस्थितिबल कालान्तर में जैन मत केवल राजस्थान और गुजरात तक ही सीमित रह गया, फिर भी इसके ध्वन्याम्बर एव दिगम्बर मतानुयायी श्रावकों ने लोक-भाषा में प्रचुर साहित्य-रचना की। अब तक इस मत का जितना साहित्य ज्ञात है, वह परिमाण या सख्या की दृष्टि से हिन्दी भाषा में रचित वैष्णव-साहित्य से कम नहीं है।

सहस्रों की सख्या में जैन-ग्रन्थ देश के विविध जैन-ग्रन्थालयों एव मण्डारों में अभी भी सुरक्षित पड़े हुए हैं। इनमें से अधिकांश तक शांघकर्ताओं तथा ग्रन्थालयों की अभी तक पहुँच भी संभव नहीं हो पाई है। विशेषतः ये ग्रन्थ पाटन, कम्बे (खभात), जैसलमेर तथा अहमदाबाद के जैन उपाश्रयों, सामूहिक ग्रन्थालयों और व्यक्तिगत सग्रहालयों में उपलब्ध हैं। अभी तक यह विशाल साहित्य-राशि गुप्त ही रह गई, जिसका एक मुख्य कारण इस बात का भय प्रतीत होता है कि विधिमियों या जन-सामान्य के हाथों पड़कर ये पवित्र धार्मिक ग्रन्थ कहीं वृषित न हों जायें। इन ग्रन्थों की गोपनीयता का दूसरा कारण संभवतः यह भी हो सकता है कि व्यापारकुशल जैन-समाज का ध्यान इन ग्रन्थों के सग्रह, सकलन, संपादन तथा प्रकाशन की ओर २० वीं शती के पूर्व आकर्षित ही नहीं हो सका था। अब इस दिशा में अनेक विद्वानों एवं संस्थाओं की ओर से उचित प्रयत्न हो रहे हैं।

जैन मुनि श्री शीलगुणसूरि द्वारा पालित बनराज चावडा के राज्य-काल में जैन-समाज गुजरात का अत्यन्त सम्मानित एवं समृद्ध वर्ग था। महाराज कुमारपाल के समय में यह समाज चरमोत्कर्ष पर था। इसी युग के बीच सर्वाधिक ग्रन्थ-रचना हुई। जैन श्रावकों ने अपने सिद्धान्तों और उपदेशों के प्रचार और प्रसार के निमित्त जनवाणी में अनेक रास एव चौपई ग्रन्थों की रचना की। वि० स० १५०० से १८०० के बीच लगभग ४०० रास-ग्रन्थों के रचे जाने की सूचना मिलती है। इन रास-ग्रन्थों में गुजरात की सामाजिक, आर्थिक एवं राजनीतिक परिस्थितियों का यथातथ्य चित्र मिलता है। ये फाग, प्रबन्ध, स्तुति, विवाहलो, प्रबन्ध रास और चौपई ग्रन्थ जानराशि से पूर्ण एवं ऐतिहासिक तथ्यों के आगार हैं।

इतनी बड़ी सख्या में काव्य-रचना का मुख्य श्रेय है जनसमाज में जैन-मुनियों को मिली विशिष्ट सुविधा को। मुनियों के पास साधनों और समय का अभाव बिल्कुल नहीं था। वे पर्याप्त साधन-सम्पन्न एवं व्यक्तिगत योग-श्रेय की चिन्ता से मुक्त थे। जैन-समाज की धर्म-निष्ठा, दानवृत्ति और धार्मिक साहित्य के संग्रह की वृत्ति भी प्रशंसनीय है। यही कारण है कि जैन साधु गुजराती,

हिन्दी, राजस्थानी, संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश एवं पञ्च-मेल भाषा में प्रचुर साहित्य रचना करने की प्रेरणा पा सके। वे केवल पद्य-रचना तक ही सीमित नहीं थे। उन लोगों ने व्याकरण-उपाख्यान, साहित्यशास्त्र, चिकित्साशास्त्र, दर्शनशास्त्र, धर्मशास्त्र तथा अनेक अन्य विषयों की रचना गद्य, पद्य या मिश्रित शैली में की।

यद्यपि इस लेख में १८वीं शती के जैन गुर्जर काव्य की एक संक्षिप्त परिचयात्मक सूची मात्र देने की चेष्टा की गई है तथापि साथ ही साथ यह बता देना भी आवश्यक है कि ये सभी रचनाएँ साहित्यिक महत्त्व की नहीं हैं। हिन्दी की निर्गुण-काव्यधारा की भाँति इस परम्परा की भी अधिकांश कृतियाँ केवल सांप्रदायिक महत्त्व रखती हैं। अपनी गुरुपरम्परा का परिचय, संप्रदाय का इतिहास, तत्तद् सांप्रदायिक सचो के सहायक व्यापारियों, दानियों अथवा जमीन्दारों जागीरदारों आदि की सन्तुति, सचो द्वारा आयोजित तीर्थयात्रा, दीक्षोत्सव, प्रवचनादि कार्यक्रमों का परिचय, मंदिर, उपाश्रय एवं सार्वजनिक हित की दृष्टि से किये गये निर्माण-कार्यों का लेखा-जोखा, कतिपय आदर्श राजाओं का चरित्र-गान, सांप्रदायिक सिद्धान्तों से युक्त सज्जाओं (स्वाध्यायों) की रचना, उपदेश-मूलक कथाओं का सकलन आदि इन कवियों की रचनाओं के मुख्य विषय हैं। केवल कोरा बुद्धिवाद ही उनका मुख्य प्रेरणा-स्रोत रहा हो यह भी बात नहीं है। अनेक जैन-मुनियों ने श्रृंगारपरक रचनाएँ भी की हैं।

**प्रथम पचीसी (सं० १७०० से १७२५) के कवि और उनकी कृतियाँ:—**

**आनन्दधन**—इनके अन्य नाम लाभानन्द और लाभविजय भी हैं। इनका जीवनवृत्त बहुत ही कम ज्ञात है। श्री महावीर प्रभु के वे एक योगी शिष्य थे। तत्कालीन तथा परवर्ती कुछ जैनमुनियों ने उनका उल्लेख अपनी रचनाओं में एक अनुभवी आगमज्ञाता और तत्त्वज्ञानी के रूप में किया है। एक कवि के रूप में उनकी वाणी गुंझाशयपूर्ण एवं सुललित है। अन्य धार्मिक सुधारकों की भाँति उनका भी द्रष्टिकोण अत्यन्त उदार और व्यापक था। वे धार्मिक रुढ़िवादिता एवं सकुचितता के विरोधी थे। उनके समकालीन श्री यशोविजय जी ने अपनी 'अष्टपदी' में उनकी बड़ी प्रशंसा की है। मुनि ज्ञानसागर जी ने उनके विषय में कहा है—

आशय आनन्दधन तपो अति गभीर उदार ।

बालक बाँह पसारिने कहे उदधि विस्तार ॥

समस्त आनन्दधन का स्वर्गवास मेड़ता (राजस्थान) में हुआ था, क्योंकि बुढ़ावस्था में वे वहीं रहते थे। उनकी रचनाओं में 'आनन्दधन चौबीसी' (बाईसी?), 'अध्यात्मपद बहुतरी' और 'आनन्दधन बहुतरी' का उल्लेख मिलता है। ५० पदों का (व्याख्या सहित) एक ग्रन्थ 'आनन्दधन पद्य रत्नावली' का प्रकाशन जैन-धर्म-प्रसारक-मण्डल की ओर से हुआ है। इनका रचनाकाल सं० १६८७ से १७२५ वि० तक माना जा सकता है।

**विनयविजय**—इनका जन्म एक वैश्य परिवार में हुआ था। इनके पिता का नाम तेजपाल और माता का राजश्री था। बाल्यावस्था में ही मुनि कीर्तिविजय जी से दीक्षित होकर वे विद्या-ध्ययन के हेतु कामी चले जाये थे। इनकी रचनाओं में कल्पसूत्र की 'सुखबोधिका' टीका (सं० १६९६) 'लोकप्रकाश' (सं० १७०८), 'हंस लघु प्रक्रिया' से संबद्ध एक व्याकरण ग्रन्थ तथा अनेक संस्कृत एवं गुजराती के ग्रन्थों का समावेश है। विनयविजय जी अद्भुत प्रतिभासम्पन्न व्यक्ति थे। इनकी 'नेमिनाथ-अमर-गीता' की कुछ पक्तियाँ द्रष्टव्य हैं—

प्रणमिअ सरसती बरसनी, वचन सुधारस साग ।  
 नेमि जिणेसर गाहजइ पाइअ हरप अपार ॥  
 यान लेइ जब आविया, यादव तोरण बागि ।  
 गोषि बढी तब निरपई, हरषे गज्जल नारि ॥

इनके लोकभाषारचित उपधान स्तवन, धर्मनाथ स्तवन, नैमिनाथ बारहमासा, पुण्यप्रकाश नु स्तवन, १४ गुण स्थानक वीर स्तवन, आदिनाथ बारहमासा, अध्यात्मगीता एवं श्रीपाल राम आदि काव्य-ग्रन्थ भाव और भाषा की दृष्टि से अत्यन्त समृद्ध हैं। उनकी भाषा हिन्दी के पर्याप्त निकट है। नत्तम-युक्त होने में वह हिन्दीभाषियों के लिए भी सुबोध्य है।

**यशोविजय**—ये नाकिक शिरोमणि, प्रखर विद्वान् एवं बड़े ही प्रभावशाली महात्मा थे। कतिपय विद्वानों का मन है कि हेमचन्द्र आचार्य के पञ्चात् सर्वज्ञान्वपारगत, सुदृढाटा और बुद्धि-निधान यशोविजय के सद्गुण जैन-मन में बोई हुआ ही नहीं।<sup>१</sup> इनका आरम्भिक जीवन-वृत्त अज्ञान है। इनके गुरु श्री कल्याणविजय भी बड़े प्रभावशाली व्यक्ति थे। इनकी विद्वत्ता में प्रभावित होकर म० १७१८ में श्री विजयप्रभसूत्रि ने उन्हें 'वाचक-उपाध्याय' की उपाधि प्रदान की थी। काशी के पंडितों में उन्हें 'न्यायाचार्य' की उपाधि मिली थी। १०० ग्रन्थों की रचना कर लेने के बाद ये 'न्यायाचार्य' पद से विभूषित हुए। इनकी काशी में रचित पुस्तकें प्रातः नहीं हैं। गुजरात में आने के पश्चात् रचे गये ग्रन्थों में भी केवल २५ के ही नाम उपलब्ध हैं, जिनमें प्रायः सभी सस्कृत में हैं। इन्होंने कई स्तवनों में आनन्दधन के प्रति भी श्रद्धा व्यक्त की है। इनकी रचनाओं में कुछ उल्लेखनीय ग्रन्थ इस प्रकार हैं—वीरस्तव टीका, मिद्वान्तमजरी टीका, अलङ्कारचूडामणि टीका, काव्यप्रकाश टीका, अनेकान्तव्यवस्था, तत्त्वार्थ टीका, आध्यात्मोपदेश, स्याद्वादादहम्स आदि। लोकभाषा में रचित 'आनन्दधन बावीसी बालावबोध टीका', समुद्र बहाण सत्वाद, द्रव्यगुण पर्यायनों रास, नाचुत्तन्दना, प्रतिरमण हेतु यमिन स्वाध्याय, ११ अंग नी सञ्जाय, स्मृति ना वटस्थान स्वरूप नी चौपई, महावीर स्तवन, श्री शान्तिजिन स्तवन आदि ग्रन्थों में कवि ने सस्कृत और लोकप्रचलित प्रायः सभी प्रकार के छन्दों का उपयोग किया है। कुछ ग्रन्थों की भाषा खड़ी बोली के निकट है। उदाहरण के लिए निम्न पंक्तियाँ द्रष्टव्य हैं—

हम राज पाडे किये, बोल चौरासी फेर ।  
 या विधि हम भाषा बचन, ताको मत किये जेर ॥  
 है दिग्पट के बचन में, और दाँप जत साज ।  
 केते काले डारिये, धुजत दधि अरु माछ ।  
 गत्य बचन जो सडहै, गहै साधु को सग ।  
 वाचक जम कह सो लहै, मगल रग अभग ॥

प्रकरण रत्नाकर भाग १, पृ. ४

**ज्ञानसागर**—इनका जीवन-परिचय ज्ञात नहीं हो सका है। इनकी भाषाओं में अपभ्रंश राज-स्थानी एवं मराठी के शब्दों का प्रचुर मिश्रण है। ऐसा लगता है कि ये हिन्दी प्रदेश से सबद्ध रहे होंगे, क्योंकि इनकी भाषा हिन्दी के अत्यन्त निकट है। उदाहरणार्थ ये पंक्तियाँ द्रष्टव्य हैं—

<sup>१</sup> जैनगुरु कविओ—द्वितीय भाग (सं० मोहनलाल दलीचंद देसाई) पृ० २०

ग्रन्थमान श्री शान्ति के रास को श्लोक बाइसवे अरु पाँच ।

ग्रन्थागार अक्षर गुनि कीतो इनमे नहिं खल पच रे । —शान्तिनाथ रास ।

इनकी रचनाओं में शुक्रगज रास (सं १७०१), धम्मिल रास (सं १७१५), इलाची कुमार रास (सं १७१६), शान्तिनाथ रास (सं १७२०), चित्र सभूति चौपई (सं १७२१), रामचन्द्र लेप (सं १७२३), आषाढभूति रास (सं १७२४), परदेशी राजा नो रास (सं १७२४), मदियेण रास (सं १७२५) और श्रीपाल रास (१७२६) आदि विधेय उल्लेखनीय हैं । इनकी काव्य-कृतियों की संख्या दो दर्जन में अधिक बताई जाती है ।

**जिन हर्ष**—इनका भी जीवन-वृत्त अज्ञात है । जिन हर्ष का रचना-काल सं १७०४ से १७६१ तक माना जा सकता है । इनकी भाषा में जहाँ एक ओर छोटी बोली के प्रयोग मिलते हैं, वहीं दूसरी ओर आवा, गवा, पावा आदि अवधी के शब्द भी घुले-मिले दिखाई देते हैं । मूलतः इनकी भाषा गुजराती ही रही होगी, परन्तु राजस्थानी, अथवा बोली, उर्दू, अवधी और भाजपुरी के शब्दप्रयोग इस बात के साक्ष्य हैं कि ये बहुश्रुत एवं बड़े ही भ्रमणशील रहे होंगे । सर्वथा तथा कविता आदि में छन्द-रचना करना इनकी साहित्यिक रचि का परिचायक है । इनके राम और कृष्ण सम्बन्धी पद यद्यपि हिन्दी में हैं । अन्य जैन-काव्यों की अपेक्षा इनकी साधना सम्बन्धी उदारता हम उस मान्यता की ओर भी प्रेरित करती है कि सम्भवतः ये आरम्भ में स्मार्त मतावलम्बी रहे होंगे और बाद में जैन मत में दीक्षित हुए होंगे । भाषा के लिए निम्न पश्चितियाँ उदाहरण स्वरूप देखिए—

सुख सपति दायक नरमुरतायक परतिक पास निषदा है ।

जाबी छवि काति अनुपम ऊपम दीपति जाणि जिनन्दा है ।

—शान्तिनाथ नीसाणी ।

सीता गुरु की सेव करूँ, जपूँ तो लक्ष्मण राम ।

सीता हनुमन्त गावता, सफल मदा होय काम ॥

—सीतामदही ।

क्षीर सुसीस मुखावत हैं, कोई लब जटा सिर कोई रखावे,

लुवन हाथ मूँ कोई करै, रहै मौन दिगबर कोई कहावे ॥

राख मूँ कोई लपेट रहै, कोई अंग पंचागनि माहि तपावै,

कष्ट करै जमराज बहु तप, ज्ञान बिना शिवपथन पावै ॥ आदि

—जसराज बावनी ।

इनकी कृतियों की संख्या भी पर्याप्त है । वैसे तो सभी प्रचलित लोक-विधाओं में इनकी रचनाएँ मिलती हैं, पर सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण हैं इनके रास-सम्बन्धी ग्रन्थ । इनमें विधेय उल्लेखनीय ग्रन्थ निम्न-लिखित हैं—

मत्स्योदर रास (सं १७१८), शुक्रराज रास (१७३८), श्रीपाल राजा नो रास (१७४०), रत्नसिंह राजारि रास (१७४१), उत्तम कुमार चरित रास (१७४२), कुमारपाल रास (१७४३), अमर दत्त मित्रानन्द रास (१७४४), चन्दन मलयगिरि रास (१७४४), हरिरचन्द्र रास (१७४४), हरिवल लाही नो रास (१७४६), बीणस्वान्त रास (१७४८), मुगाकलेखा रास (१७४८), सुदर्शन शेट रास (१७४९), अजित सेन कनकावलि रास (१७५१), गुणकरड गुणावली रास (१७५१), महावल मलय-सुन्दरी रास (१७५१), शम्भुजय माहात्म्य रास (१७५५), सत्यविजय निर्वाण रास (१७५६), रत्नचूड-

मुनि रास (१७५७), अमरकुमार रास (१७५८), अमरसेन-जयसेन रास (१७५९), रत्नसारनूप रास (१७५९), जङ्गलसूत्री रास (१७६०), तथा आराम शोभा रास (१७६१) आदि ।

इनके अतिरिक्त चन्दनमलयागिरि चौपई (१७०४), विद्याविलास चौपई (१७११), मंगल कलश चौपई (१७१४), कन्या नी चौपई आदि अनेक चौपई-ग्रन्थ और अनेक स्फुट स्तुति-ग्रन्थ भी श्री जिन हर्ष की उत्तम कृतियाँ बताई जाती हैं ।

**अमरसोम**—ये मुनि सोमधुन्दर के शिष्य थे । इनका रचना-काल स० १७१० और १७३० के बीच माना जाता है । इनकी भाषा हिन्दी के पर्याप्त निकट है । अन्य वृत्त अज्ञात है । सम्भवत इनका स्थायी निवास राजस्थान में ही अधिक था । इनकी रचनाओं में बँदर्भा चौपई (स० १७११, आगरा) विक्रम चरित्र घापर। चौपई (१७२३, सिराही), विक्रम चरित्र (लीलावती) चौपई (१७२४, मानतुंग मानवती चौपई (स० १७२७) आदि प्राप्त हैं ।

**बुद्धिविजय**—इनका जन्म बड़नगर के पास स्थित डामली ग्राम में हुआ था । इनके पिता का नाम आनन्द शाह और माता का नाम उत्तमदे था । इनका बाल्यनाम बोधा था । स० १७३५ में श्री सत्यविजय गणि ने इन्हें दीक्षित किया । शास्त्रादि अध्ययन के पश्चात् ये 'पण्डित' उपाधि से विभूषित किये गये । स० १७६९ में पाटण में चातुर्मास करते समय इनकी इहलोक लीला समाप्त हुई । जीवविचार स्वतन्त्र (स० १७१२), नवतत्त्व विचार स्वतन्त्र (१७१३) और नय प्रमोद आदि इनकी ज्ञात रचनाएँ हैं । इनकी बहुत-सी रचनाओं का पता नहीं चलता ।

**विद्यादक्षि**—ये मुनि श्री उदयदक्षि के शिष्य थे । इन्होंने स० १७११-१७१७ के बीच सिराही (राजस्थान) में रहकर अपनी 'चदराजा रास' नामक कृति की रचना की थी । इस ग्रन्थ में ३००० के लगभग पद्य हैं । इसकी भाषा खड़ी बोली से बहुत कुछ प्रभावित प्रतीत होती है । उदाहरण के लिए निम्न पक्तियाँ द्रष्टव्य हैं—

इणपरि चदनणा गुण गाया लाभ अनन्ता पाया रे ।

धनि धनि जग मेंहि ये ऋषिराया प्रणमै सुरनर पाया रे ॥

सब आनन्द फली मन केरी जिन मुख देखी तेरी ।

इम चद तणा गुण गाया लाभ अनन्ता पाया रे ॥

**मेघविजय**—इनका भी पूर्व परिचय अज्ञात है । मुनि श्री कृपाविजय इनके दीक्षामुरु थे । इनकी रचनाओं से पता चलता है कि ये बहुमुखी रचनात्मक प्रतिभा के व्यक्ति थे एवं बहुभुत थे । इनकी लोकभाषा तथा संस्कृतभाषा की रचनाएँ इनकी बहुमुखी प्रतिभा के प्रमाणस्वरूप हैं । इनका 'विजय देव निर्वाण रास' दीवबदर में स० १७२१ के आस-पास पूर्ण हुआ । श्री 'पार्वनाथ नाम माला', 'दशमत् स्तवन', 'शासन-दीपक सञ्ज्ञाय' तथा चौबीसी आदि भाषा-ग्रन्थों के अतिरिक्त देवानन्दाभ्युदय काव्य, चन्द्रप्रभा व्याकरण, सप्तसंखान महाकाव्य, शान्तिनाथ चरित्र, तरवगीता, धर्म-मजूपा, युधितप्रबोध नाटक, मेघदूत समस्या लेख, हैमचन्द्रिका आदि संस्कृत के ग्रन्थ इनकी विद्वत्ता के परिचायक हैं । इनका रचना-काल स० १७१५ से १७६५ तक माना जा सकता है ।

१८वीं शती की प्रथम पचीसी के अन्तर्गत शताधिक जैनमुनियों के ब्रजभाषा, राजस्थानी, गुजराती, अपभ्रंश प्राकृत और संस्कृत भाषाओं में रचित रास, चरित्र, प्रबन्ध, सञ्ज्ञाय एवं विनय-ग्रन्थ मिलते हैं । भाषा, छन्द, विषय एवं रचना-पद्धति आदि की दृष्टि से इनमें बड़ा वैविध्य है; तथापि इन सबका उद्देश्य उपदेश-मूलक है । प्रायः सभी रचनाओं में अपने संप्रदाय-विशेष के सिद्धान्तों की



प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप से चर्चा है। अधिकांश अपने गुह्यो या धर्म-प्रचारक राजाओं, धर्मियों या राजनीतिक क्षेत्र में प्रभावशाली व्यक्तियों के चरित्र-वर्णनों से संबद्ध हैं। इस परम्परा के आरम्भिक दो-तीन दशकों के कुछ प्रमुख कवि एवं उनकी कृतियों का परिचय संक्षेप में यहाँ प्रस्तुत किया जा रहा है। इससे जैन-साहित्य के प्राच्य एवं वैभव का पता चलता है।

**लखिविजय**—ये गुणहर्ष के शिष्य थे। रचनाकाल १८वीं शती का प्रथम दशक है। इन्होंने 'उत्तमकुमार रास', 'अजापुत्र रास' और कई स्तवन-ग्रन्थों की रचना की है।

**जयसोम**—ये जयसोम के शिष्य थे। 'भावना बेलि' (जैसलमेर, स० १७०३) एवं 'गुण-स्थानक स्वाध्याय' इनकी रचनाएँ हैं। भावना बेलि की भाषा राजस्थानी है। इन्होंने १७०० श्लोको से युक्त ६ कर्म-ग्रन्थों की गद्यमयी टीका भी लिखी है।

**मानविजय**—ये जयविजय जी के शिष्य थे। इन्होंने स० १७०२ में 'श्रीपाल रास' नामक काव्य-ग्रन्थ की रचना की थी।

**तेजमुनि**—ये मुनि श्री भीमजी के शिष्य थे। इन्होंने चंदराजा नो रास' और 'जितारि राजा रास' नामक दो रास-ग्रन्थों की रचना की थी। इनकी भाषा राजस्थानी गुजराती मिश्रित है।

**लब्धोदयगणि**—इनके गुरु श्री ज्ञानराज गणि थे। 'पद्मिनी चरित्र' (स० १७०१) इनकी उच्च कोटि की रचना है। इस काव्य की भाषा डिंगलमिश्रित राजस्थानी प्रतीत होती है।

**सुमतिस्तंभ**—इनका परिचय पूर्णतया अज्ञात है। 'चंदनमलयगिरि चौपई' नामक इनका एक प्रबन्ध ग्रन्थ प्राप्त है।

**इन्द्रसोभाग्य**—ये सत्यसोभाग्य सूरि के शिष्य थे। 'जीवविचारप्रकरण' नामक इनका एक ग्रन्थ प्राप्त है। ये संभवतः स० १७५० तक जीवित थे।

**अमयसोम**—ये खरतराष्ट्रीय मुनि श्री सोमसुन्दर के शिष्य थे। इनका अन्य परिचय ज्ञात नहीं है। वैदर्भी चौपई (स० १७११), विक्रमचरित्र चौपई (स० १७२३), विक्रमचरित्र (लीलावती) चौपई (स० १७२४) और मानतुंग मानवति चौपई (१७२५) इनके प्रसिद्ध ग्रन्थ हैं। इन कृतियों की भाषा यद्यपि गुजराती है, परन्तु खड़ी बोली के क्रियापदों का बं-छुट प्रयोग किया गया है।

**उत्तरसागर**—ये तपागच्छ श्री कुशलसागर के शिष्य थे। 'त्रिभुवनकुमार रास' (स० १७१२) के रचयिता भी थे। अन्य परिचय अज्ञात है।

**आणखवर्द्धन**—इनकी 'चीनीसी' हिन्दी भाषा में रचित है।

**गजकुशलगणि**—ये मुनि श्री गजकुशल के शिष्य थे। 'गुणावली गुणकरंड रास' की रचना इन्होंने स० १७१५ में की थी।

**पद्मचन्द्र**—ये पद्मरम के शिष्य तथा 'जबुस्वामी रास' के रचयिता थे। इस रास-ग्रन्थ की भाषा बड़ी ही सुबोध एवं हिन्दी से मिलती-जुलती है।

**पद्मविजय**—इनकी एक कृति 'शीलप्रकाश रास' (स० १७१५) उपलब्ध है।

**केशरकुशल**—इनका परिचय संबंधा अज्ञात है। 'जगदु प्रबन्ध रास' इनकी उत्तम काव्य कृति बताई जाती है।

**बीरविजय**—ये अहमदाबाद के ब्राह्मण कुल में पैदा हुए थे। इनका पूर्व नाम केशव था। पिता का नाम जदोसर और माता का विजया था। इनके दीक्षा-गुरु कनकविजय जी थे। 'विजय सिंह सूरि निर्वाण रास' इनकी प्रसिद्ध रचना है जो प्रकाशित भी हो गई है।

**जयरंग (जेतसी)**—इनके गुरु का नाम श्री पुण्यकलशशि था। इन्होंने 'अमरसेन बयरसेन चौपई' की रचना स० १७०० में जेसलमेर में की थी। 'कवयज्ञा शाह नो रास' (बीकानेर, स० १७२१) के अतिरिक्त इनके भक्तिपरक कुछ स्पष्ट गीत भी प्राप्त हुए हैं।

**राजसार**—ये मुनि विद्यासार के शिष्य एवं 'कुलध्वज कुमार रास' के रचयिता बताये गए हैं।

**मेरुलाल**—'बन्दलेशा सती रास' (स० १७०५) के रचयिता मेरुलाल के दीक्षा-गुरु श्री विनयलाल जी थे। इनकी भाषा सस्कृतबहुला एवं दार्शनिक पदावली से बोझिल है।

**ज्ञानकुशल गणि**—ये मुनि श्री कीर्तिकुशल के शिष्य थे। इनका 'पार्श्वनाथ चरित' प्रबन्ध-काव्य की दृष्टि से बड़ी ही उच्च कोटि का ग्रन्थ माना गया है। इसमें तत्कालीन जैनमत का साम्प्रदायिक इतिहास भी दिया गया है।

**गुप्तविजय**—श्री लक्ष्मीविजय जी इनके दीक्षा-गुरु थे। 'गजमिह राजा नो रास' (मण्डक-पुर, स० १७१३) इनकी राजस्थानी-गुजराती मिश्रित भाषा की उत्तम कृति है।

**काँतिविजय**—ये कीर्तिविजय जी के शिष्य तथा विनयविजय जी के गुरु भाई थे। मवेरा रसायन बावनी एवं 'सुजसबेलि' इनकी काव्य-कृतियाँ हैं।

इसी प्रकार श्रीतिलकसागर कृत 'गजसागर सूरि निर्वाण रास' (स० १७१६), माधुविजय के शिष्य सौभाग्यविजय का 'विजयदेव सूरि निर्वाण सज्जाय' (स० १७१७ के लगभग), हस्तिरवि कृत 'चित्रमेनपपावती रास' (स० १७१७, अहमदाबाद), उदयसूरि कृत 'सुरमुन्दरी अमरकुमार रास' (स० १७१६), जितदाम श्रावककृत 'व्यापारी रास' (१७१६) बीरबिमल कृत 'भावी की कर्म रेख रास' (हिन्दी, स० १७२२) तथा 'जबूस्वामी रास' (गुजराती), सुमतिरग का 'प्रबोध चिन्तामणि' (मुलतान, स० १७२२), सूरजमुनि का 'लीलाधर रास' (स० १७२१) श्री लालचन्द जी कृत 'विक्रम चउपई' (१७२३), 'लीलावती रास' (स० १७२८) तथा 'पाउव चरित चौपई' (स० १७६७), परमसागर कृत 'विक्रमादित्य रास' (१७२४) मुनि समयकीर्ति कृत 'गुरु-धर्मनिष्ठान' तथा 'भुवनानन्द चौपई', प्रसिद्ध मुनि श्री यशोविजय जी के शिष्य श्री तत्त्वविजय द्वारा रचित 'अमरदत्त मित्रानन्द रास' (स० १७२४), मुनि श्री मेरुविजय (रगविजय गणि के शिष्य) कृत 'बस्तुपाल तेजपाल रास' (बीजापुर, स० १७२१), 'नवपद रास' (हिन्दी भाषा, स० १७२३) एवं 'नर्मदा सुन्दरी रास' और मानसागर रचित 'विक्रमादित्यमुत्त विप्रमसेन चौपई' एवं 'कान्हाड कठियारा नो रास' विशेष उल्लेखनीय कृतियाँ हैं। महेश मुनि की 'अक्षर बत्तीसी' (स० १७२५, उदयपुर) एवं 'ककहरा' की भाषा तो विशुद्ध हिन्दी ही है। ककहरा की कुछ पक्तियाँ द्रष्टव्य हैं—

कका ते किरिया करी करम करउ ते चूर।

किरिया विन ते जीवणा शिव नगरी हूड बूर॥

षया करम में पय करउ यिमा करउ मन माहि।

षति करी सेवउ मदा जिणवर देव उद्दाहि॥

**द्वितीय पञ्चासी—(स० १७२५-१७५०)**

१८वीं शती की द्वितीय पञ्चासी के अन्तर्गत आनेवाले अधिकांश कवियों का जीवनवृत्त प्रायः अज्ञात है। जिन दो-चार मुनियों एवं कृतिकारों का यत्किञ्चित् परिचय मिलता है उसे संक्षेप में यहाँ प्रस्तुत किया रहा है।

**ज्ञानविमल सरि**—ये बीसा ओसवाल वशी बासव सेठ के पुत्र थे। इनकी माता का नाम

कनकावती था। इनका जन्म भिश्रमाल नामक शहर में स० १६१४ में हुआ था। बचपन का नाम नाथूमल था। स० १७०२ में इन्होंने धीरविमल गणि से दीक्षा ली। उस समय उनका नाम नयविमल रखा गया। स० १७२७ में मारवाड़ के पास सादडी ग्राम में तपागच्छ आचार्य विजय प्रम सूरि ने इन्हें 'पंडित' पद से विभूषित किया। स० १७४८ में इन्हें 'आचार्य' पद दिया गया। ये विशेषतया गुजरात, सागरट्ट और मारवाड़ के जैन-तीर्थों में भ्रमण करते रह। स० १८८२ में ८१ वर्ष की अवस्था में इनकी इहलोक लीला समाप्त हुई। उस समय वे खभात में चातुर्मास कर रहे थे। उनकी अधिकांश रचनाएँ प्रकाशित न हुई हैं। उनकी कुछ काव्य-कृतियाँ निम्नलिखित हैं—

माधुवदत्ता (स० १७२८), जवगम, बारह इत ग्रहण, श्री चंदकेवली रास, राजसिंह राजाँ रास, अणोकजन्द तथा रोहिणी रास, आनन्दधन वलीमी (बालावबोध टीका) तथा अनेक वन्दन एवं स्तवन ग्रन्थ।

**धर्मचरित्र**—ये मुनि श्री दयाकुण्डल के शिष्य थे। इनकी प्रायः सभी रचनाएँ हिन्दी-गुजराती मिश्रित भाषा में हैं। सम्भवतः इनकी मातृ-भाषा गुजराती थी और मुलतान में इनका निवास था। इन दोनों क्षेत्रों का प्रभाव इनकी भाषा पर प्रत्यक्ष है। मुनिचरित्र (स०, १७२५), दयादीपिका चौपट (मुलतान, १७४०), मोह विवेक रास (मुलतान, १७४१), परमात्मप्रकाश चौपट (स० १७४२, मुलतान) आदि इनकी काव्य-कृतियाँ हैं।

**लक्ष्मीवल्लभ**—श्री सामग्र्य के शिष्य लक्ष्मीवल्लभ अनेक ग्रन्थों के रचयिता बताए जाते हैं। इनकी रचनाओं में गनहास चौपट, अमरकुमार चरित्रदास, विक्रमादित्य पंचदण्डरास आदि विशेष उल्लेखनीय हैं। इनका मुख्य वास-स्थान बीकानेर ही था। यही कारण है कि इनकी भाषा हिन्दी के पर्याप्त निकट प्रतीत होती है।

**हीराधर**—इनका अपर नाम हीरमुनि भी मिलता है। इन्होंने राजस्थान को ही अपना भ्रमण-केन्द्र रखा था। इनकी दोनों रचनाओं—उपदेशरत्न कोण (मेहता, स० १७२७) और सागर-दत्त रास (जालोरगढ़) की भाषा मारवाड़ी-गुजराती मिश्रित है।

**उदयविजय**—ये प्रसिद्ध मुनि विजयासह सूरि के शिष्य थे। इनके 'श्रीपाल रास' (किशनगढ़ स० १७२७) और 'रोहिणी रास' की भाषा राजस्थानी है। 'पापबंताय जिन स्तवन' नामक ग्रन्थ की भाषा प्राकृत है।

**कुशलधीर**—इनका राजस्थानी भाषा में रचित 'लीलावती रास', (सोजन, १७२८) और गुजराती रचना 'भोज चरित्र चौपट' (स० १७२९) उच्चकोटि की साहित्यिक कृतियाँ हैं।

**धर्मवर्द्धन**—ये संस्कृत के प्रकाण्ड पण्डित थे। इनके गुरु का नाम विजयहर्य था। इन्होंने लोकभाषा के अतिरिक्त संस्कृत में भी उच्चकोटि का काव्य सर्जन किया था। 'श्री भक्तामरस्तोत्र' तथा 'वीरस्तवन' इनकी संस्कृत की रचनाएँ हैं। 'अमरसेन वीरसेन चउपट', 'जनिश्वर विक्रम चौपट', 'अमरकुमार सुरसुन्दरी रास' तथा अन्य अनेक स्तवन-ग्रन्थों की भाषा मारवाड़ी गुजराती मिश्रित है। इनका एक अन्य नाम धर्मसिंह भी मिलता है।

उपरोक्त कवियों और रचनाओं के अतिरिक्त इस कालसीमा के अन्तर्गत अन्य अनेक कृतियाँ उपलब्ध होती हैं जिनका संक्षिप्त विवरण इस प्रकार है—

यशोवन्द कृत 'राजसिंह कुमार रास' (स० १७२६), मानविजय गणि (२) कृत 'नर्मविचार रास', हेमराज पण्डित कृत 'नयचक्ररास' (स० १७२६) एवं 'भक्तामर स्तोत्र माला' (दोनों हिन्दी में), लक्ष्मीविजय कृत 'श्रीपाल मयणा सुन्दरी रास' (खभात, १७२७, राजस्थानी में), मानविजय कृत

‘पाण्डव चरित रास’ (सं १७२८), श्रीबीरजी कृत ‘जबूकुछा रास’ (सं १७२८ पाटण), मुनिश्री बाबूदत्त के शिष्य कनकनिधान कृत ‘रत्नचूड़ व्यवहारी रास’ (सं १७२८), श्री कमलहर्ष के शिष्य उदयसमुद्र का ‘कुलध्वज कुमार रास’ (सं १७२८), विवेकविजय का ‘मृगाकलेखा रास’ (गुज०—हिन्दी में, सं १७३०), तिलकहंस के शिष्य तत्त्वहंस कृत ‘उत्तमकुमार चौपई’ (सं १७३१), विबुध-विजय कृत ‘मंगल कलश रास’ (सं १७३२), श्री नित्यसौभाग्य कृत ‘पचाख्यान चौपाई’, त्रिलोक-सिंह के शिष्य श्री आणन्दमुनि कृत ‘गणितसार और हरिवंश चरित’ (सं १७३१, १७३८, हिन्दी भाषा में), पेतो कवि कृत ‘धन्ना रास’ (हिन्दी, सं १७३२, सेवाड में), श्री सुखसागर कवि कृत ‘इन्द्रभानु मिया रत्नसुन्दरी चौपई’ (हिन्दी, सं १७३२) शान्तिदास आचक का ‘गौतम स्वामीरास’ (१७३२), जयसागर का ‘अनिरुद्ध हरण’ (सं १७३२), सिद्धिविजय के शिष्य श्री मुरविजय का ‘रत्नपाल रास’ (सं १७३२), मुनि श्री जितविजय का ‘विजयकुंजर प्रबन्ध’ (सं १७३४), चन्द्र-विजय (१) कृत ‘धन्ना शालिमद्र चौपई’, चन्द्रविजय (२) का ‘जबूकुमार रास’ (१७३४), श्री इन्द्र-सौभाग्य के शिष्य हेमसौभाग्य का ‘राजसागर सूरि निर्वाण रास’, विनयलाम कृत ‘बछराज देवराज चौपई’ (मुलतान, सं १७३४ हिन्दी में), देवविजय का ‘चपक रास’ (सं १७३४), दयातिलक कृत ‘धन्ना नो रास’ (१७३६), नयनशेखर कृत ‘योगलानक चौपई’ (१७३६), भोजविमल के शिष्य रुचिरविमल का ‘मत्स्योदर रास’ (सं १७३६), लावण्यरत्न के शिष्य केशवदाम कृत ‘केशवदाम बावनी’ (हिन्दी, सर्वया छद में) अजीतचंद का ‘चंदनमलया गिरिरास’ (सं १७३६), कनकविलास कृत ‘देवराज बच्छराज वतुप्यई’, श्री लक्ष्मीरत्न कृत ‘वेमा हडालिआ नो रास’ (ऐतिहासिक काव्य), कुशलसागर का ‘बीरभाण उदयभाण रास’, दीपसौभाग्य कृत ‘विवसेन पचावती चौपई’ (सं १७३६) तथा ‘बुद्धिसागर सूरि रास’ (१७४७), मुनिचन्द के शिष्य अमरचंद का ‘विद्या विलाम चरित’ (पवाडा सारवाही भाषा, सं १७४५), शीलविजय की ‘तीर्थमाला’ (१७४७, हिन्दी में छन्द.शास्त्र), यशोवर्द्धन का ‘चन्दन मलयागिरि रास’ (हिन्दी, १७४७) ऋषभसागर कृत ‘विद्या विलास रास’ एवं ‘गुणमजरी चौपई’ (१७४८) और दीपतिविजय कृत ‘मंगल कलश रास’ (सं १७४६) ।

लक्ष्मीरत्न सूरि, तिलकचन्द, प्रागजी, अमर विजय, जीवराज, कीर्तिसागर सूरि तथा ज्ञान-सागर (२) आदि अनेक जैनमुनियों की कृतियाँ अभी तक अनुपलब्ध हैं ।

#### तृतीय पचीसी (सं १७५०—१७७५)

उदयरत्न—इस कालसीमा के बीच आनेवाले कवियों में तपागच्छ श्री शिवरत्न मुनि के शिष्य श्री उदयरत्न सर्वप्रमुख हैं । रचनाओं के प्राचुर्य को देखते हुए उनके जीवन-वृत्त के अज्ञान पर कोष होता आवश्यक है । उन्होंने एक वर्जन से अधिक रास-ग्रन्थों एवं उतने ही विनय और सलोक आदि ग्रन्थों की रचना की थी । कहते हैं उदयरत्न जी गुजरात के खंडा जिले के निवासी थे और उनकी मृत्यु मिशायाम में हुई थी । इनकी रचनाएँ इतनी शृंगारपरक होती थी कि उन्हें आचार्य-सच से निष्कासित कर दिया गया था । बाद में उनकी विद्वत्ता से प्रभावित होकर उन्हें पुनः सच में ले लिया गया । उनमें इन्द्रजाल की भी शक्ति थी । उन्होंने अनेक वैष्णव-परिवारों को जैनमत में दीक्षा दी थी । इनके कुछ प्रमुख ग्रन्थ निम्नलिखित हैं—

जंबूस्वामी रास, अष्टप्रकारी पूजा रास, स्थूलभद्र रास (१७५६), मुनिपति रास (१७६१), राजसिंह रास (१७६२), मलयसुन्दरी महाबल रास, यथोधर रास (१७६७), शिलावती सुमति विलास रास (१७६७), धर्मबुद्धि मवी अने पापबुद्धि राजा रास (१७६८), शत्रुजय तीर्थमाला उद्धार

रास (१७६६), भुवनभानु केवली रास (१७६७) तथा भरत बाहुबल, विमल मेहता आदि से सबद्ध सलोक-ग्रन्थों के अतिरिक्त अनेक सज्जाय और प्रबन्ध काव्य ।

**सौभाग्यविजय**—ये तपागच्छ मुनि श्री लालविजय जी के शिष्य थे । सभ्यत ये उत्तर-प्रदेश के किसी स्थान के निवासी रहे होंगे । इनकी 'तीर्थमाला' में भारत के पूर्वी छोर से काटिया-वाड़ तक के जैनतीर्थों का आँखों से देखा वर्णन है । इससे पता चलता है कि इनके प्रवास का क्षेत्र बड़ा विस्तृत था । इस ग्रन्थ की भाषा राजस्थानी मिश्रित ब्रजभाषा है ।

**विनयचन्द्र**—ये शान्तिलोक के शिष्य थे । इनकी अधिकांश रचनाएँ अप्राप्त हैं । ध्यानामृत रास, भयणरेहा रास, उत्तमकुमार चरित्र रास, ध्यानामृत रास आदि इनके प्रमुख काव्य-ग्रन्थ हैं ।

**मोहनविजय**—ये मुनि श्री रूपविजय के शिष्य थे । नर्मदासुन्दरी नो रास (सं० १७५४), हरिवाहन राजा नो रास (१७५५), रत्नपाल रास (१७५८), मानतुग मानवती रास (१७६०), पुण्यपाल गुणसुन्दरी रास (१७६३) और चन्द राजा नो रास आदि इनके सुप्रसिद्ध रास-ग्रन्थ हैं ।

**नेमविजय**—मुनि निलकविजय के शिष्य नेमविजय अपने सप्रदाय-विशेष के आचार्यों में पर्याप्त सम्मानप्राप्त महात्मा थे । शीलवती (शीलरक्षा प्रकाश रास), नेम बारह मास, बछराज चरित्र रास, धर्मबुद्धि मली पापबुद्धि नृप रास और तेजसार राजर्षि रास आदि इनकी उच्चकोटि की साहित्यिक कृतियाँ हैं ।

**देवचन्द्र**—जन्म-काल सं० १७४६ । ये बीकानेर के पास के एक गाँव में शाह तुलसीदास के घर में पैदा हुए थे । इनकी माता का नाम धनबाई था । १० वर्ष की अवस्था में ही ये दीक्षित हुए । परिश्रमपूर्वक अध्ययन करने के उपरान्त ये प्रकाण्ड पाण्डित्य से विभूषित हुए । धर्म-प्रचार के क्षेत्र में किये गये इनके कार्य अमूल्य हैं । सं० १८१२ में इनका स्वर्गवास हुआ । इनकी रचनाएँ हिन्दी, गुजराती और मिश्रित भाषा में हैं । कुछ गद्य में हैं, कुछ पद्य में और कुछ गद्य-पद्य दोनों में । तात्पर्य यह कि ये बहुमुखी प्रतिभा के धनी थे । ध्यान दीपिका चतुष्पदी (हिन्दी), द्रव्यप्रकाश भाषा (हिन्दी १७६७), आगमसागर (गुजराती गद्य), नयचक्रसार (गुजराती गद्य), अध्यात्म गीता, गज सुकुमाल सज्जाय, बीसी, चौबीसी आदि इनके अनेक ग्रन्थ प्राप्त हैं ।

**भाबरत्न**—इनका अपरनाम भावप्रभसूरि भी मिलता है । इनके दीक्षागुरु श्री महिमाप्रभ-सूरि जी थे । अन्य जैनकवियों की भाँति इनका जीवन-वृत्त भी अन्धकार के गर्त में है । 'हरिबल-मच्छी नो रास' (सं० १७६६), 'सुभद्रासती रास' (१७६७), बुद्धिविमला सती रास' (१७६७) और 'अबड रास' (१८००) आदि इनकी प्रसिद्ध कृतियाँ हैं ।

कुछ अन्य उल्लेखनीय हिन्दी, गुजराती एवं अन्य भाषाओं की कृतियाँ निम्नलिखित हैं—

गोडीदास श्रावक कृत 'नवकार रास' (राजसिंह राजवतीरास, सं० १७५५, बडौदा), शान्ति-विमल के शिष्य केसर विमल की सूक्तिमाला, अभय भाणिक्य के शिष्य लक्ष्मीविजय कृत 'अभय कुमार महामन्त्रीश्वर रास' तथा 'दुर्दकमतोत्पत्ति रास', लब्धिविजय (२) कृत 'सुमंगलाचार्य चौपई' (१७६१), लक्ष्मीचन्द के शिष्य गगमुनि का 'रत्नाकर तेजसार रास' (हिन्दी, १७६१), मुनि जिन-सुन्दर सूरि की 'प्रश्नोत्तर चौपई' (मारवाड़ी, १७६२), नेमिदास श्रावक कृत 'अध्यात्मसार माला' (१७६५ हिन्दी), कान्ति विमल रचित 'विक्रम कनकावलि रास', गमासागर के शिष्य जीवसागर कृत 'अमरसेन वयरसेन चरित्र' (१७६८), किसन कवि रचित 'उपदेश दावनी' (ब्रजभाषा तथा कवित्तो में), कवि श्री लाघाशाह कृत 'जबू कुमार रास' (१७६४) तथा 'शिबचन्द नो रास', देवविजय का

‘रूपसेन कुमार रास’, श्रीरूपसागर कृत ‘वृद्धिविजय गणि रास’ (ऐतिहासिक, १७६६), जयनन्दन के शिष्य लब्धिसागर (२) की ‘ध्वज भुजङ्गकुमार चौपई’ (सं० १७७०), मुनि श्री भाऊजी के शिष्य चतुर कवि रचित ‘चंदन मलयगिरि चौपई’ (अज्ञभाषा), गगविजय कृत ‘गर्जासह कुमार रास’ (सं० १७७२) तथा ‘कुसुमश्री रास’ (११७७), विमल विजय के शिष्य श्री रामविजय (१) का ‘विजयरत्न सूरि रास’ तथा ‘गोड़ीदास स्तवन’ और वल्लभकुशल कृत ‘श्रेणिकरास’ (१७७५) तथा ‘हेमचन्द्र गणि रास’ आदि।

#### चतुर्थ पचीसी—(सं० १७७५-१८००)

**कांतिविजय**—ये मुनि श्री प्रेमविजय जी के शिष्य थे। इनके ‘महाबल मलयसुन्दरी ना रास’ नामक ग्रन्थ की भाषा हिन्दी के पर्याप्त निकट है। चौबीस जिनस्तवन, हीराबेधबत्तीसी (राजस्थानी भाषा में), सौभाग्य पचमी माहात्म्य आदि कुछ अन्य ग्रन्थों की भी रचना इन्होंने की थी।

**नित्यलाल**—इनके पिता का नाम कर्मसिंह और माता का कमला था। मुनि सहजसुन्दर इनके दीक्षागुरु थे। अन्य बृत्त अज्ञान हैं। ये सदैव न मार्बलगा रास (१७८२, मूरत), विद्यासागर सूरि रास (१७८२, अजमेर) तथा अनेक चौबीसी स्तवन एवं सजाय आदि ग्रन्थों के रचयिता हैं।

**न्यायसागर**—(सं० १७८८-१७९७)—इनके पिता मोटे शाह मरुधर (मा.याड) के ओस-बाल वैश्य थे। माता का नाम रूपा था। इनका बचपन का नाम नेमिदास था। मनि उत्तमसागर इनके दीक्षागुरु थे। सं० १७९७ में अहमदाबाद में इन्होंने देहत्याग किया। पिछदाय विचार सज्जाय (१७८१), महावीर राममाला (१७८४), दो ‘चौबीसी’ ग्रन्थ और एक ‘बीसी’ ग्रन्थ इनकी रचनाएँ हैं। इनके ‘बीसी’ ग्रन्थ की भाषा हिन्दी है।

**रामविजय**—ये सुमतिविजय जी के शिष्य थे। इन्होंने गरबा जैसे लोकगीत में लेखन सस्कृत के वणिक छन्दों तक की रचना लोकभाषा में की है। मुनि रामविजय जी प्रखर प्रतिभा के कवि थे। तेजपाल रास (१७६०), धर्मदत्त ऋषि रास (१७६६), शान्तिजिन रास, लक्ष्मीसागर सूरि निर्वाण रास आदि ग्रन्थ इनकी कवित्व-शक्ति के परिचायक हैं। भाषा बड़ी ही सरस एवं सुबोध है।

**जिनविजय (३)**—इनके पिता-माता का नाम कमल धर्मदाम और लालकुंआर बताया जाता है। ये राजनगर के श्रीमाली वणिक कुल में सं० १७५२ में पैदा हुए थे। मुनि श्री क्षमाविजय ने सं० १७७० में इन्हें विधिवत् दीक्षा दी थी। श्रावणमुदी १० मंगलवार सं० १७९६ में पादरा नामक स्थान में इनकी इहलोक-लीला समाप्त हुई। इनका ‘क्षमाविजय निर्वाण रास’ सांप्रदायिक दृष्टिगत-ग्रन्थ की दृष्टि से महत्वपूर्ण कृति है। कर्पूर-विजय रास (१७७६) भी इसी कोटि की रचना है। इन्होंने दो ‘चौबीसी’ और एक ‘बीसी’ ग्रन्थों की भी रचना की थी।

**जिनविजय (४)**—विजयसिंह सूरि की शिष्य-परम्परा में आनेवाले मुनि भाणविजय जी इनके गुरु थे। इनका अन्य वृत्त अज्ञान है। श्रीपाल चरित रास (१७६१, नवलखी बन्दर), नेमिनाथ श्लोक (१७६६) और धनशान्तिभद्र रास (१७६६, मूरत) इनकी उच्चकोटि की कृतियाँ हैं।

**ज्ञानसागर**—ये नवानगर (जामनगर) के शाह कल्याण जी और जयन्ती के पुत्र थे। सं० १७६३ में इनका जन्म हुआ और सं० १८२६ में आश्विन शुक्ल द्वितीया को सूरत में स्वर्गवास हुआ। इन्होंने सं० १७७७ में श्री विशासागर सूरि से दीक्षा ली और १७६७ में आचार्य पद से विभूषित हुए। ये सस्कृत और गुजराती दोनों के कवि थे। समक्ति नी सज्जाय, भावप्रकाश (१७८७), गुणवर्मा रास आदि इनके उल्लेखनीय काव्य-ग्रन्थ हैं।

(सोब अंश पृष्ठ १८५ पर)

## नाटक के तत्त्व : भारतीय दृष्टि

### डॉ० देवर्षि सनाढ्य

नाटकीय तत्त्वों के रूप में आधुनिक आचार्यों द्वारा हमें (१) कथावस्तु, (२) पात्र, (३) कथापकथन, (४) शिल्प, (५) देशकाल और (६) उद्देश्य, इन छ अंगों का बोध कराया जाता है। प्रसिद्ध पाश्चात्य आचार्य अरस्तू ने 'तामदी' के विषय में विवेचन करते हुए तीन बाह्य और तीन आन्तरिक तत्वों—कुल छ तत्वों—का उल्लेख किया है। (१) रसविधान, (२) प्रगति और (३) पद-रचना ग्राह्य हैं तथा (४) कथानक, (५) चांग्रन्थ और (६) विचार आन्तरिक।<sup>१</sup> इसी धारा में मुद्गार और विकास करने हुए पाश्चात्य अग्रज मनीषी बेंन जॉन्सन और ड्रायडन ने नाटक के आधुनिक आचार्यों द्वारा अनुमोदित छ तत्वों का धोष किया है। योरोप का यह तत्त्व-विवेचन आज भारत में भी ग्राह्य है। आधुनिक भारतीय नाट्यशास्त्री बाह्य और आन्तरिक के भेद को भूलकर सामान्यतः इन्हीं को नाटकीय तत्त्व मानते हैं। हमारी राष्ट्रभाषा हिन्दी के आचार्यों ने भी इन्हीं नाट्य-तत्वों को स्वीकारा है और पश्चिम के छायालोक में गर्जन प्राप्त किये आधुनिक हिन्दी-नाटक के परीक्षण के लिए इसी शास्त्रीय कसौटी को मान्यता दी है। पश्चिम के कुछ आचार्य नाटकीय तत्वों की श्रेणी में पात्र और देशकाल को उतनी मान्यता नहीं देते। वे इनके स्थान में तीन तत्व और बताते हैं—कुतूहल, घात-प्रतिघात (ड्रम) और अभिनयशीलता। कुछ मनीषी केवल तीन तत्व ही पर्याप्त मानते हैं—कथा, संवाद और रङ्गनिर्देश।

हिन्दी में शास्त्रीय विवेचन करनेवाले मनीषियों में डॉ० बाबू श्यामसुन्दरदास का नाम सर्वप्रथम आता है। शास्त्रीय मर्यादाओं के आदि सस्यापक के रूप में हिन्दी का पाठक और छात्र इन्हें आदर देता है। 'साहित्यालोचन' में बाबू जी ने आरम्भ में बताये गये छ नाटकीय तत्वों की ही मर्यादा स्थापित की है। भारतीय नाट्यशास्त्र का विवेचन करने के निमित्त बाबूजी ने 'रूपक-रहस्य' नामक ग्रन्थ का प्रणयन किया है। इस ग्रन्थ का मूल आधार मस्कन-आचार्य धनञ्जय का 'दश रूप' नामक ग्रन्थ है, जो 'दश रूपक' नाम से अधिक प्रसिद्ध है। धनञ्जय के अनुसार रस का आश्रय लेकर होनेवाले नाट्य के दस भेद हैं—'दशधैव रसाश्रयम्'।<sup>२</sup> नाट्य के भेद को लेकर एक प्रश्न उठता है कि जब सभी प्रकार के रूपकों में अभिनय और अनुकरण की प्रधानता होती है, तब इनका भेद किस आधार पर किया जाता है? 'दश रूप' में इसका उत्तर है—'वस्तु नेता रमस्तेषा भेदक'।<sup>३</sup> अर्थात् रूपकों के भेद के आधार कथावस्तु, नायक और रस हैं। उदाहरणार्थ, ध्यानवस्तु के आधार पर रूपक का एक भेद 'नाटक' कहालाता है, नायक की धीरशान्तता के आधार पर एक रूपक 'प्रकरण' कहालाता है, और करुण रस 'अङ्ग' नामक रूपक की एक भेदक विशेषता है। 'रूपक-रहस्य' में भी लगभग ऐसा ही बताया गया है। बाबूजी का कथन है—'रूपकों के जो भेद किये गये हैं, वे तीन आधारों पर स्थित हैं, अर्थात् वस्तु, नायक और रस।' आगे चलकर बाबूजी ने इसी क्रम में लिखा है—'इन्हीं को रूपकों के तत्त्व भी कहते हैं'।<sup>४</sup> बाबूजी की इस

<sup>१</sup> अरस्तू का काव्यशास्त्र (सं० तमोः) पृष्ठ २।

<sup>२</sup> दशरूपक १-७।

<sup>३</sup> वही, १-११।

<sup>४</sup> रूपक-रहस्य (द्वि० सं०) पृष्ठ ५१।

मान्यता का अर्थ अब तक यही लिया गया है कि भारतीय नाट्य-शास्त्र के अनुसार 'वस्तु, नेता और रस' रूपको के तत्त्व हैं।<sup>१</sup> विद्वानों ने ऐसा ही माना और अनेक विज्ञानीयों ने पाश्चात्य नाटकीय तत्त्वों से इनकी तुलना करते हुए घोषणा की कि पूर्व और पश्चिम की विद्वन्मान्यता में मूलतः कहीं कोई अन्तर नहीं है। दोनों में नायक है ही, कथावस्तु उपस्थित ही है, कथापकथन, देशकाल, शैली और उद्देश्य का अन्तर्भाव 'रस' तत्त्व में करने में कोई असुविधा नहीं है।

पाश्चात्य और पूर्वीय नाट्य-तत्त्वों की मान्यता में कहीं कोई भेद है या नहीं? क्या भारतीय नाट्यशास्त्र के आचार्यों ने 'वस्तु' 'नेता' और 'रस' को ही नाट्य-तत्त्व माना है? ये प्रश्न अपने आधुनिक नाट्याचार्यों के निर्णय पर प्राचीन नाट्यशास्त्र का अध्ययन करते हुए उठ खड़े होते हैं। प्रश्न तो पूर्वीय और पश्चिमी नाट्यशास्त्रों की तत्त्वसम्बन्धी मान्यता पर भी उठ सकता है, परन्तु वह एक पृथक् प्रश्न है। जहाँ तक भारतीय प्राचीन नाट्यशास्त्रों का सम्बन्ध है, वहाँ 'तत्त्व' शब्द का व्यवहार ही इस सन्दर्भ में नहीं प्राप्त होता। धनञ्जय के 'वस्तु नेता रस' कथन का जहाँ तक प्रश्न है, उसने इन तीनों को नाट्य-तत्त्व नहीं, रूपको का परस्पर भेदक तत्त्व माना है।

'तत्त्व' शब्द से आज सामान्यरुद्धीत एक अर्थ 'उपकरण' है, जो इस सन्दर्भ में लिया जाता है। 'तत्त्व' अर्थात् वह सामग्री, जिससे नाट्य-निर्माण होता है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि नाटक में वस्तु, नेता और रस होते हैं, पर ये सब तो श्रव्य-काव्यो में—कथा, आख्यायिकाओं में—भी होते हैं। यह तो वह सामान्य सामग्री है, जिससे काव्य रचा जाता है। केवल दृश्य या श्रव्य-काव्य नहीं, समूचा काव्य। अर्थात् ये कुछ दृश्य-काव्य के ही तत्त्व नहीं, यदि हैं तो सम्पूर्ण काव्य-विधा के तत्त्व हैं। जिस प्रकार सम्पूर्ण सृष्टि का निर्माण 'मिति, जल, पावक, गगन, समीर'—इन पाँच महातत्त्वों से हुआ है, उसी प्रकार सम्पूर्ण काव्य के निर्माण में वस्तु, नेता तथा रस महातत्त्व हैं। जैसे मानवी सृष्टि की शल्य-क्रिया करने पर कुछ पृथक् मानवीय तत्त्व माने जाते हैं, इसी प्रकार कुछ नाटकीय तत्त्व भी वस्तु, नेता, रस के अतिरिक्त होने चाहिए।

नाट्यशास्त्र का सबसे प्राचीन और मान्य ग्रन्थ है भरतमुनि का 'नाट्यशास्त्र'। नाटक के निर्माण के सम्बन्ध में वहाँ विवेचन हुआ है। एक बार महेन्द्रादि देवताओं ने पितामह ऋषा से आग्रह किया कि वेद-व्यवहार शूद्र जातियों को सुनाना सम्भव नहीं है, इसलिए आगे एक पंचम वेद का सर्जन कीजिए, जो 'सार्ववर्णिक' हो।

न वेदव्यवहारोऽयं सश्राव्य शूद्रजातिषु।

तस्मात् सृजापञ्च वेद पंचम सार्ववर्णिकम् ॥<sup>२</sup>

ऋषाजी ने कहा—तथास्तु। इसके बाद तत्त्ववित् पितामह ने योगक्रिया करके चारों वेदों का स्मरण किया।

सस्मार चतुरो वेदान् योगमास्थाय तत्त्ववित्।<sup>३</sup>

और तत्त्ववित् (यहाँ 'तत्त्व' के प्रयोग पर ध्यान दीजिए) ने पंचम वेद नाट्य की सर्जना कर दी। सब वेदों का स्मरण करके उन्होंने चारों वेदों से एक-एक 'तत्त्व' लेकर 'चतुर्वेदाह्वयसम्भव' नाट्यवेद की रचना की —

<sup>१</sup> नाट्यशास्त्र १-१२।

<sup>२</sup> वही, १-१३।





स्थिति में यह मान्यता कि यज्ञयागादि कर्मकाण्डों की क्रियाविधि में ही नाटक का मूल है और नाट्यशास्त्र की भूमिका वैदिकी ही है, असङ्गत नहीं है।

भरत मुनि की वैदिकी मान्यता पर बहुत थोड़ा विचार हुआ है। पाठ्य के विषय में ऋग्वेद की देन को लोगो ने स्वीकार लिया है, गीत की सामवेदी देन के विषय में ज्ञात ही है। 'यजुर्वेदात् अभिनयान्' और 'रसान् आथर्वणादपि' पर भी कुछ-कुछ जाना गया है।

**पाठ्य**

'पाठ्य' का अर्थ है सवाद। इस शब्द की मूल धातु है 'पठ', जिसका अर्थ है विशिष्ट अर्थ को अभिव्यक्त करनेवाली वार्त्ता। अभिनवगुप्त ने 'पाठ्य' की व्याख्या इस प्रकार की है—'एहं पठे व्यक्ताया वाचि'। तच्च काव्यध्यायवध्यमाणस्वराङ्गकान्गदिसाम्प्रि-प्रयोजनेन भवतीति तयोपस्कृत पाठ्यमभ्युते ।<sup>११</sup>

"पठे व्यक्ताया वाचि" में कहा गया व्यक्तव्य—अर्थात् इष्ट अर्थ का अभिव्यक्त करने की शक्ति से जो काकु आदि के लिए अपेक्षित स्वर, अलङ्कारादि से प्राप्त होती है यवत कथन 'पाठ्य' है। आधुनिक भाषा में यही 'कथोपकथन' कहा जाता है। ऋग्वेद में यह पाठ्य तत्त्व पर्याप्त मात्रा में प्राप्त होता है। ऋग्वेद में अनेक सवाद-सूक्त हैं। जैसे इन्द्र-मरुत्-सवाद (१-१६५, १-१७०), विश्वामित्र-नान्दी-सवाद (३-३३), पुरुषरम्-उर्वशी-सवाद (१०-५६), यमयमी-सवाद (१०-१०) अत्यन्त प्रसिद्ध सवाद हैं। इसके अतिरिक्त ऋग्वेद के आरण्यक, उपनिषद् और ब्राह्मणों में अगणित सवाद भरे पड़े हैं। पाश्चात्य विद्वानों ने इन्हीं के आधार पर नाट्यशास्त्र की वैदिकी भूमिका का मान्यता दी है। इस प्रकार भरत की 'जग्राह पाठ्य ऋग्वेदात्' एक उचित स्वीकृति ही है, 'नाट्यशास्त्र' का मङ्गल देने का 'गुरुद्वमी' कौशल नहीं। अभिनव गुप्त ने नाटक में पाठ्य-तत्त्व की प्रधानता स्वीकारते हुए उसे ऋग्वेद से ग्रहण किया गया माना है। ऋग्वेद में त्रैस्वयं—उदात्त, अनुदात्त, स्वर्गित—की यागोपकारी होने के कारण प्रधानता है। पाठ्य भी त्रैस्वयं होता है, क्योंकि 'ऐकम्बयं' होने से पाठ्य में न तो काकु का प्रयोग ही सम्भव है और न गीतरूपता का ही।<sup>१२</sup>

'नाट्यशास्त्र' में भावागत आधार पर पाठ्य दो प्रकार का बताया गया है—संस्कृत और प्राकृत—'द्विविधं हि स्मृत पाठ्य संस्कृत प्राकृत तथा ।'<sup>१३</sup>

संस्कृत पाठ्य व्यञ्जन, स्वर, मन्धि, विभक्ति, नाम, आख्यात, उपक्रम, निपात, तद्धितादि अङ्गो से तथा ममाम एव नाना धातुओं से सिद्ध होता है—

व्यञ्जनानि स्वराश्चैव मन्धयोऽथ विभक्तयः ।

नामाख्यातोपसर्गाश्च निपातास्तद्धितास्तथा ॥

एतैरङ्गैः समासैश्च नानाधातुगवैक्षितम् ।

विज्ञेयं संस्कृत पाठ्यम्..... ॥<sup>१४</sup>

'नाट्यशास्त्र' के १४, १५ तथा १६ अध्यायों में इन सबकी विवश व्याख्या की गई है और इसके अन्तर्गत छन्द, वृत्त, अलङ्कार, गुण आदि की विस्तृत चर्चा की गई है।

<sup>११</sup> नाट्यशास्त्र, अभिनव भारती, १११७ की व्याख्या।

<sup>१२</sup> वही।

<sup>१३</sup> नाट्यशास्त्र, १४।५।

<sup>१४</sup> नाट्यशास्त्र, १४।५, ६, ७।

यही संस्कृत पाठ्य सस्कार गुण से वर्जित होकर प्राकृत पाठ्य हो जाता है। यद्यपि देश-विशेष की स्थिति के अनुसार इसकी नाना अवस्थाएँ हो जाती हैं (इन नानावस्थाओं का विचार उच्चारण की उपयुक्तता और आधार के साथ विश्वनाथकृत 'साहित्यदर्पण' के छठे परिच्छेद में स्पष्टता से किया गया है), परन्तु नाट्य-योग में संक्षेपतः यह तीन प्रकार का होता है—(१) समानशब्द अर्थात् संस्कृत पाठ्य से समान शब्द तो लिये जायें, परन्तु विभक्ति, लिङ्ग आदि के प्रयोग में संस्कृत पाठ्य से भिन्नता रहे, (२) विभ्रष्ट अर्थात् अपभ्रंश और (३) देशीगत अर्थात् देशज। नाट्यशास्त्र के सत्रहवें अध्याय में प्राकृत पाठ्य का विशद विवेचन है और विभिन्न प्राकृत पाठ्यों का विवरण देते हुए जिन नानावस्थाओं का विचार किया गया है उसीका संक्षेप 'साहित्य-दर्पण' में है।

### गीत

'गीत' तत्त्व के सामवेद से ग्रहण करने की घोषणा में दो भत नहीं हो सकते। 'पाठ्य' में स्वर का प्रयोग सामवेद की ही देन है। "साम से गाया जाता है" (साम्ना गायन्ति)—यह प्रसिद्धि है। "गीतिषु सामाख्या" यह जैमिनि (२-१-१६) का कथन है। समगान के प्राणभूत ताल, लय, स्वर आदि सामवेद की ही देन हैं। 'नाट्यशास्त्र' के चतुर्थ तथा पञ्चम अध्याय में गीति-तत्त्व की विस्तारपूर्वक चर्चा की गई है। छठे अध्याय में षड्ज, ऋषभ, गांधार, मध्यम, पञ्चम, धैवत, निषाद इन सात स्वरों का उल्लेख करते हुए ध्रुवा—गीति का आधार, एक नियत पदसमूह—के योग से समन्वित गान को पाँच प्रकार का बताया गया है। (१) प्रवेश—जो पात्र के प्रवेश करते समय भाव, प्रकृति, अवस्थान आदि का सूचक होता है। (२) आशेष—जिसका प्रयोग रसान्तर के उपसंक्षेप के निमित्त किया जाता है। (३) निष्काम—जो पात्र के निष्क्रमण पर गाया जाता है। (४) प्रासादिक—जो पात्र की अन्तर्गत वृत्ति का सामाजिकों के प्रति प्रसादित करने के निमित्त गाया जाता है। (५) आन्तर—जो गति, परित्रमण के निरूपण आदि के अवसर पर प्रयुक्त होता है। "अभिनव भारती" में 'गीत' का नाट्य-प्रयोग का प्राण ("गीत प्राणा प्रयोगस्य") माना गया है। नाट्यशास्त्र में इसकी विशद चर्चा है। यह तो आगे चलकर एक पृथक् शास्त्र हो बन गया है, जिसके अध्ययन-मनन के निमित्त सम्पूर्ण जीवन भी पर्याप्त नहीं है। अभिनव गुप्त ने गीत को ही रसास्वादन का आधार माना है।

### अभिनय

"सामाजिकानामभिमुख्येन साक्षात्कारेण नीयते प्राप्यतेऽर्थो अनेन हत्यभिनयः।" साक्षात्कार के द्वारा जिससे सामाजिकों को अर्थ-ग्रहण करा दिया जाय, वह अभिनय है। 'अभि' उपसर्गपूर्वक 'भीञ्' धातु में 'अञ्' प्रत्यय करने पर 'अभिनय' शब्द निष्पन्न होता है।

अभिपूर्वस्तु भीञ् धातुराभिमुख्यार्थनिर्णये।

यस्मात् प्रयोग नयति तस्मादभिनयः स्मृतः॥

विभावयति यस्माञ्च नामार्थानि हि प्रयोगतः।

शास्त्राङ्गोपाङ्गसमुक्तस्तस्मादभिनयः स्मृतः॥<sup>११</sup>

अभिनय मुख्य रूप से चार प्रकार होता है—(१) आङ्गिक, (२) वाचिक, (३) आहार्य और

(४) सात्त्विक—

आङ्गिकों वाचिकप्रचव ह्याहार्य सात्विकस्तथा ।

ज्ञेयस्त्वभिनयो विप्राश्चतुर्धा परिकीर्तित ॥<sup>१९</sup>

यजुर्वेद में अभिनय के चारों प्रकारों के मूल प्राप्त होते हैं । दर्शष्टि-सम्बन्धी गो-दोहन प्रक्रिया,<sup>१९</sup> प्रथम अध्याय की ७वीं कण्डिका के 'उर्वन्तरिक्षमन्वेमि' में विन्तीर्ण अन्तरिक्ष को अनुसरण करने की प्रक्रिया तथा द्वितीय अध्याय की २५, २६, २७ कण्डिकाओं में विष्णुचरण (विष्णुश्रम अनुष्ठान प्रत्येक यज्ञ में होता है) की कल्पना से भूमि पर प्रक्षेप की क्रिया आङ्गिक अभिनय के अच्छे उदाहरण हैं । यजुर्वेद के हिरण्यकेशि श्रौतसूत्र के अनुसार यजुर्वेद में वाचिक क्रिया का स्पष्ट निर्देश है—

उच्चैः ऋचा त्रियते, उच्चैः साम्ना, उपाशु यजुषा ।<sup>२०</sup>

ऋचा का उच्चारण उच्च किया जाता है, साम का पाठ उच्च होता है, यजु का पाठ अस्पष्ट किया जाता है । आहार्य से यजुर्वेद परिपूर्ण है । यज्ञयागादि का सम्पूर्ण विधान, वेदी का निर्माण, क्षाम-वस्त्र-धारण<sup>२१</sup>, अभ्यङ्गन (अङ्गारागादि योजना)<sup>२२</sup>, अञ्जन लगाना<sup>२३</sup> तथा पगड़ी बाधना<sup>२४</sup> आदि के विधान आहार्य अभिनय के प्रेरक हो तो आवश्यक नहीं । अनृत से सत्य को प्राप्त होने की भावना की मानसिक व्याप्ति,<sup>२५</sup> अग्निष्टोमवीक्षा में देवताओं की प्रसन्नता से प्राप्त हर्ष की अभिव्यक्ति सात्विक अभिनय की मूल मानी जानी चाहिए । यजुर्वेद के २३वें अध्याय के २२-२९ मन्त्रों में अवमेध से सम्बद्ध अर्घ्य, ब्रह्मा, उद्गाता, होता आदि का कुमारी, महिषी, वाधाता आदि से जो नाटकीय वात्सलाप होता है और गवामयन सत्र के महाव्रतप्रकरण में शूद्र, आर्य, ब्रह्मचारी, वैश्य आदि का जो कथोपकथन<sup>२६</sup> वर्णित है—उनमें सभी प्रकार के अभिनयों के मूल प्राप्त हैं ।

नाट्यशास्त्र में अङ्ग सम्बन्धी आङ्गिक अभिनय मुख्यतः तीन प्रकार का माना गया है—(१) शारीर, (२) मुखज और (३) चेष्टाकृत । आगे चलकर इसकी अनेक शाखोपशाखाओं का वर्णन किया गया है, जिसमें हाथ, पैर, कमर, पाश्वर् और दृष्टि के अभिनयों और विनियोगों सहित उनका प्रयोग सिखाया गया है । नन्दिकेश्वर के 'अभिनयदर्पण' में इन सबका बोधगम्य वर्णन प्राप्त है । नृत्य और नृत्त भी इसीके अन्तर्गत आ गए हैं । इससे सम्बद्ध विविध मुद्राओं का बड़ा सूक्ष्म विवेचन नाट्यशास्त्र में किया गया है ।

वाचिक अभिनय का महत्त्व आङ्गिक की अपेक्षा अधिक है । यह नाट्य का शरीर माना गया है । इस अभिनय में विशेष सावधानी अपेक्षित है : वाचि यत्नस्तु कर्त्तव्यो नाट्यस्वेषा तनुः स्मृतः ।<sup>२७</sup> 'नाट्यशास्त्र' के चतुर्दश अध्याय में वाचिक अभिनय की शिक्षा है । पाठ्य की समस्त

<sup>१९</sup> नाट्यशास्त्र, ८।१० ।

<sup>२०</sup> यजुर्वेद १।३, ४ ।

<sup>२१</sup> हिरण्यकेशि श्रौतसूत्र, १-१-१ ।

<sup>२२</sup> यजुर्वेद, ४-२ ।

<sup>२३</sup> बही, ४-३ ।

<sup>२४</sup> बही, ४-३ ।

<sup>२५</sup> बही, ४-६ ।

<sup>२६</sup> अनुतात् सत्यमुर्वमि । यजुर्वेद, १-५ ।

<sup>२७</sup> कात्यायन श्रौतसूत्र, अध्याय १३, कण्डिका ८, ९ ।

<sup>२८</sup> नाट्यशास्त्र, १।४।२ ।

उच्चारणविधि, छन्द, गद्य-पद्य का उचित ढंग से पढ़ना, स्वर-व्यञ्जन आदि का शुद्ध उच्चारण, काकु, यति आदि का समुचित उपयोग वाचिक अभिनय के अङ्ग हैं।

आहार्य (वस्त्रालङ्कारों की उपयुक्त सज्जा) के बिना अभिनय पूर्ण नहीं कहा जा सकता। चार प्रकार के आहार्य (१) पुस्त, (२) अलङ्कार, (३) अङ्गरचना और (४) सजीव अभिनय में मुख्य माने गए हैं। अभिनय में पर्वत, रथ, विमान आदि को वास्तविक रूप देने के निमित्त तीन प्रकार के पुस्त उपयोग में आते थे—(१) सविम, (२) व्याजिम और (३) चेष्टिम।<sup>१५</sup> अर्थात् लकड़ी पर वस्त्र चढ़ाकर बनाना, मनों की सहायता से सूचित करना और अभिनेता की चेष्टाओं द्वारा प्रेक्षक को वास्तविकता का बोध कराना। नानाविध वेश और अलङ्कारों से सजाना 'अलङ्कार' कहा जाता था। अनुरूप मेकप 'अङ्ग-रचना' और प्राणियों का प्रवेश कराना 'सजीव'।

सात्त्विक अभिनय मनोभावों का मूर्तीकरण है। यह अत्यन्त कठिन है। रसों और भावों का अभिनय बड़ी कुशल कलाकारी की अपेक्षा रखता है। क्रोध, स्नेह, रोमाञ्च, अश्रु आदि का यथा-स्थान और यथारम प्रयोग सात्त्विक अभिनय के अन्तर्गत है। भरत के अनुसार अभिनय में विद्यमान सत्त्व का परिमाण ही नाटक को उत्तम, मध्यम और अधम बनाता है।<sup>१६</sup> सात्त्विक अभिनय में ही नाट्य प्रतिष्ठित है।<sup>१७</sup>

भरत ने नाट्य को लोक-स्वभाव का अभिनय माना है —

योज्य स्वभावो लोकस्य सुखदुःखसमन्वितः।

अङ्गाद्यभिनयोपेतं नाट्यमित्यभिधीयते।।<sup>१८</sup>

भावों और अवस्थाओं की अनुकृति ही नाट्य है। इस अनुकृति में सौन्दर्य-व्यापार भी अभिप्रेत है। इस प्रकार नाट्य में दो वस्तुएँ अपेक्षित हैं—(१) लोकवृत्त में देखे जानेवाले भाव और अवस्थाएँ तथा (२) सौन्दर्य-व्यापार। संक्षेप में लोक-स्वभाव सौन्दर्य-व्यापार द्वारा अभिव्यक्त होने पर ही नाट्य कहाता है। इसी आधार पर 'नाट्य-शास्त्र' में अभिनय को (१) लोकधर्मी और (२) नाट्यधर्मी दो प्रकार का कहा गया है—

लोकधर्मी नाट्यधर्मी धर्मीति द्विविधं स्मृतः।<sup>१९</sup>

लोकप्रवृत्तियों से सम्बन्धी अभिनय लोकधर्मी और अभिनव का सौन्दर्य-व्यापार अथवा नाट्यधर्मी कहाता है। लोकधर्मी अभिनय होता है 'स्वभावोपगत' और नाट्यधर्मी होता है 'अतिवाक्यप्रियोपेत'। नाट्य का जितना अंश लोकवार्ता क्रिया से युक्त होता है, वह लोकधर्मी है तथा कल्पित अंश नाट्यधर्मी। दोनों के ६-६ भेद हैं।<sup>२०</sup> अभिनय के द्वारा भावों की अभिव्यक्ति—नट-स्थापना का लोक की वृत्ति-प्रवृत्तियों से सम्बन्धी अंश नटगत लोकधर्मी है, इससे अतिरिक्त केवल शोभाकारक अभिनयांश नाट्यधर्मी है। मूल वस्तु को विशेष आकर्षक और शोभाकारी बनाने के लिए रंगमंच पर जो कुछ

<sup>१५</sup> वहीं, २३।५-७।

<sup>१६</sup> नाट्यशास्त्र, २४।२।

<sup>१७</sup> वहीं, २४।१।

<sup>१८</sup> वहीं, १।१।६।

<sup>१९</sup> वहीं, ६।२४।

<sup>२०</sup> वहीं, १३।७०-७४।

दिखाया जाता है, वह नाट्यधर्मी है। भरत ने नाट्यधर्मी अभिनय का विशेष महत्त्व माना है। उनके अनुसार नाट्यप्रयोग नित्य-नाट्यधर्मी से युक्त होना चाहिए, क्योंकि गीतादि अङ्गों के अभिनय के अतिरिक्त रसिकों में राग का प्रवर्तन नहीं होता —

नाट्यधर्मी प्रवृत्ति हि सदा नाट्य प्रयोजयेत् ।

नह्यङ्गाभिनयात् किञ्चित् ऋते राग प्रवर्तते ॥<sup>१९</sup>

रस

नाट्य के सम्पूर्ण तत्त्वों में रस सर्वप्रधान तत्त्व है। “नहि रसादूते कश्चिदर्थं प्रवर्तते”<sup>२०</sup> रस के बिना कोई प्रयोजन नहीं होता। अथर्ववेद में इसका मूल कहा गया है। वास्तव में वेदकाल में रस मधु, सोम, दुग्ध आदि के अर्थ में ही प्रयुक्त हुआ है। अथर्ववेद में “रसा गोषु प्रविष्ट”<sup>२१</sup>, “रसेन तप्तान कुतश्चनो न”<sup>२२</sup>, “यो व शिवतमो रस” आदि अनेक स्थलों में रस शब्द आया है। “तप्तो रसो मधुपुचामरगम आ मा प्राणेन मह बर्चसा गमेत्”<sup>२३</sup>—रस-जल की प्राण और बर्चस् के निमित्त कामना की गई है। वैसे भाव और रस की स्थिति अथर्ववेद की मारण, मोहन, वशीकरण आदि मन से सम्बद्ध क्रियाओं में निहित है। मन्त्राभिमुखीकरण के प्रसङ्ग में कहा गया है कि जैसे भूमि पर के तृण को हवा मथती है, उसी प्रकार मैं तेरे मन को मथता हूँ यद्येदं भूम्या अधितृण वातां मथयति एव मध्यामि ते मनां ।<sup>२४</sup>

ऐसा प्रतीत होता है कि मधु, रस, दुग्ध आदि के मूलस्थित स्वाद की भावना एव अथर्ववेद में दणित चित्तव्रीधीभाव क्रियाओं के आधार पर उपनिषद्-काल में रस मुख्यार्थबोधक माना गया और उसे ‘प्राण’ कहा गया है। बृहदारण्यक में “प्राणो वा अङ्गानां रस” कहा गया है। साहित्य के क्षेत्र में तैत्तिरीय से होती हुई रस की स्थिति हुई है—“रसो वै स ।”

इस प्रकार एक ओर जहाँ जल और दुग्ध आदि रूप में रस ऐन्द्रियजन्य आस्वादन देता है, दूसरी ओर वह अतीन्द्रिय आनन्द का आस्वादन कराता है।

रस के विषय में प्राप्त विवेचन सबसे प्रथम ‘नाट्यशास्त्र’ में ही हुआ है। ‘विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगाद्रसनिष्पत्तिः’ यह भग्न की ही परिभाषा है। रस की निष्पत्ति नाना भावों के उपगम से मानी गई है। जैसे गुड़ादि द्रव्य, व्यञ्जन और औषधियों से पाडवादि रस—मधु, तिक्त, कषाय, कटु आदि षट्सो से भिन्न स्वाद देनेवाला रस निष्पन्न होता है, वैसे ही नाना भावोपगत स्थायीभाव रस बन जाते हैं। जिस प्रकार नाना व्यञ्जनों से सस्कृत अन्न का भोगकर समनस पुरुष हर्ष पाते हैं, वैसे ही नानाभिनयों से व्यक्त स्थायीभावों का आस्वादन कर रसिक प्रेक्षक आनन्द पाते हैं।<sup>२५</sup> नाट्यशास्त्र में शृंगार, रौद्र, वीर और बीभत्स मूल रस माने गए हैं। शृंगार से हास्य, रौद्र से कर्ण, वीर से अद्भुत और बीभत्स में भयानक रस की उत्पत्ति बताई गई है। ‘नाट्यशास्त्र’ के छठवे अध्याय में रस-निष्पत्ति भली-भाँति बताई गई है। सातवें में भाव, विभाव और व्यभिचारि

<sup>१९</sup> नाट्यशास्त्र, १३।८४ ।

<sup>२०</sup> वही ६।३१ की वृत्ति ।

<sup>२१</sup> अथर्ववेद १४।२।५८ ।

<sup>२२</sup> वही, १०।८।४४

<sup>२३</sup> वही, १।४।२ ।

<sup>२४</sup> वही, ३।१४।५ ।

<sup>२५</sup> वही, ३।१५।५ ।

<sup>२६</sup> नाट्यशास्त्र, ६।३२, ३३ ।

भावों की चर्चा है। रस लब्ध तत्त्व है, साध्य है, शेष तीन पाठ्य, गीत और अभिनय साधक तत्त्व हैं। इन्हीं के द्वारा रस निष्पन्न होकर आनन्द का कारण बन जाता है। नाट्य की अंतिम प्राप्ति यही है।

भारतीय नाट्यशास्त्र के अनुसार इन्हीं चार—पाठ्य, गीत, अभिनय और रस—को नाटकीय तत्त्व माना जाता चाहिए। वस्तु, नेता यदि तत्त्व हैं तो वे कविकर्म के तत्त्व हैं, मञ्चविधान के तत्त्व नहीं। इनका सम्बन्ध लेखन-प्रक्रिया से ही अधिक है। अरस्तु का बाह्य और आन्तरिक दो स्थितियों का तत्त्व-विवेचन सम्भवतः मञ्च और कवि-कर्म दोनों को ध्यान में रखकर ही किया गया है।

पाठ्य, गीत, अभिनय और रस—ये चार नाट्य-तत्त्व चारों वेदों से ही विवक्षित हुए हैं। भरत ने ही नहीं, नन्दिकेष्वर ने भी ऐसा ही कहा है—

ऋग्यजु सामवेदेभ्यो वेदाश्चायवेण कमात् ।  
पाठ्यश्चाभिनय गीत रमान् सगृह्य पञ्चज ।  
व्यगीरश्चष्टास्त्वमिदं धर्मकर्मार्थमोक्षदम् ॥<sup>१०</sup>

ऐसा लगता है कि यह यज्ञयागि क्रिया भी एक प्रकार के नाटक ही हैं। अभिनय के समान ही उनमें स्थिति, गति, विधि, विधान सभी का निर्देश है। प्राचीनी भनीषी 'वर्गेन' तो आदिम जानियों में प्रचलित धार्मिक नाट्य—रिचुअल ड्रामा—के आधार पर वेदविहित यज्ञयागादि क्रियाओं को घुल्लंका में निरन्तर होनेवाली प्रक्रियाओं का अनुकरण-अभिनय ही मानता है। आधुनिक दृष्टिप्राप्त नृनृत्तपर्याप्तता मकिया डिलिड का मत भी यही है। यागादि सृष्टि के नाटकीय अनुकरण हैं ॥<sup>११</sup>

इस विषय में अभी और अनुसन्धान अपेक्षित है। चारों वेदों और उनके ब्राह्मण, आरण्यक, उपनिषदों में ये चारों तत्त्व इतने घुले-मिले हैं कि उनका छोट लेना समुद्र से मोती लाने के समान है। सभी तत्त्व प्रायः सभी में मिल जाते हैं। अभी तो ऋक् से पाठ्य, साम से गीत, यजु से अभिनय और अथर्वण से रस की मान्यता 'प्राधान्येन व्यपदेश' ही है। जो तत्त्व प्रधानता से जिस वेद में है उसी वेद से उस तत्त्व को ग्रहण करने की घोषणा की गई है। देखिए, कौन 'मरजीवा' बनकर 'गहने पानी पीने का' का श्रेय लेता है? बहुत दिनों पूर्व किसी अवकाश के दिन जपादि समागत कर अपने परिवार के साथ आराम से छट्टी मनाते नाट्योपाचार्य भरत मुनि से इन्द्रियजयी, बुद्धि पर भी काबू रखनेवाले आत्मेयादि महामुनियों ने विनम्रतापूर्वक पूछा था—

योऽयं भगवता सम्यग्रथितो वेदसंस्मृतः ।  
नाट्यवेद कथं ब्रह्मभूतप्र कस्य वा कृते ?  
कथं ज्ञां किप्रमाणश्च प्रयोगश्चास्य कीदृशः ?<sup>१२</sup>

यह वेद-संस्मृत सम्यक् ग्रथित नाट्यवेद कैसे, किसके लिए उपजा है भगवन्! कितने अज्ञ हैं हमके, इसका प्रमाण क्या है और कैसे इसका प्रयोग होता है।

यह प्रश्न आज भी है। प्रतीक्षा है केवल नियतेन्द्रियबुद्धि अनुसंधित्सुओं की। उत्तरदाता भरत तो कह उठेंगे ही—

भवद्भिः श्रुतिभिर्भूत्वा तथाऽवहितमानदैः ।  
प्युता नाट्यवेदस्य सम्भवः .....<sup>१३</sup>

पवित्र होकर, मन लगाकर नाट्यवेद की उत्पत्ति सुनो।

<sup>१०</sup> अभिनयवर्णन ७।१०।

<sup>११</sup> कात्मास ऐंड हिस्ट्री, पृष्ठ सं० १० (हार्पर टार्च बुक, बी० ५०)।

मुलनीय आनन्दकुमार स्वामी, दी श्रव्य ऐंड लेखनामा बुक, लण्डन, १९३५, पृष्ठ १६।

<sup>१२</sup> नाट्यशास्त्र १।४-५।

<sup>१३</sup> वही, १।७।

## मध्यकालीन भारत में निर्गुण काव्य-साधना और उसकी व्यापकता

आचार्य परशुराम चतुर्वेदी

प्रचलित परम्परानुसार निर्गुण काव्य-साधना के प्रायः दो रूपों की चर्चा की जाती है जिनमें से हिन्दी-साहित्य के इतिहासों में एक को 'आनाश्रयी धारा' वा 'सतकाव्य' एवं दूसरे को 'प्रेमाश्रयी धारा' वा 'सूफी काव्य' कहा गया है। इनमें से प्रथम के आदर्शरूप का परिचय हमें सत कवि कबीर, नानक एवं दाहू आदि की रचनाओं में प्राप्त होता है। इसी प्रकार, द्वितीय का पता, सूफी कवि जायसी एवं मझन द्वारा रची गई प्रेम-गाथाओं से चल जाता है। इन दोनों प्रकार के काव्यों की रचना केवल आध्यात्मिक उद्देश्य से की गई कही जा सकती है। इस कारण इन दोनों के रचयिताओं को भी हम अधिकतर ऐसे साधकों की ही श्रेणी में रख सकते हैं जिन्होंने इनका निर्माण केवल परम-तत्त्व के वर्णन, स्वानुभूति की अभिव्यक्ति अथवा उपदेश-प्रदान के लिए किया होगा। तदनुसार इनमें प्रायः भक्ति, प्रेम एवं ज्ञानपरक अतःसाधना का निरूपण रहा करता है। बाह्याचारों एवं विविध रूढ़ियों के प्रति सदा उपेक्षा का भाव प्रदर्शित किया गया भी मिलता है। ऐसी रचनाएँ मानों उद्गारपरक मुक्तकों के रूप में पायी जाती हैं अथवा आदर्श प्रेमियों की वे कहानियाँ रहा करती हैं जिनका कथन प्रतीकात्मक शैली में किया गया मिलता है। इसके सिवाय इन दोनों प्रकार के कवियों का ध्यान अधिकतर किसी-न-किसी आदर्श जीवन-पद्धति की ओर भी आकृष्ट जान पड़ता है। ये दोनों प्रायः किसी-न-किसी जनभाषा एवं लोक-प्रचलित काव्य रूपों का ही प्रयोग करना चाहते हैं। इनकी ऐसी रचनाओं को 'निर्गुण काव्य' की सजा देने का कारण कदाचित् उनके द्वारा व्यक्त किये गये परमतत्त्व के उस विलक्षण रूप में निहित कहा जा सकता है जिसे यहाँ पर अगम, अगोचर अथवा अनिर्वचनीय कहा गया मिलता है। परन्तु इस प्रकार की रचना-शैली केवल उक्त सत एवं सूफी कवियों की ही कृतियों की विशेषता नहीं कही जा सकती। उनमें इसके न्यूनाधिक मिलते-जुलते अनेक उदाहरण हमें भारत के मध्यकालीन साहित्य में अत्यन्त भी उपलब्ध होते हैं।

भक्ति-साधना के मूलस्रोत का पता हमें वस्तुतः उत्तरी भारत के प्राचीन महापुरुष वासुदेव श्रीकृष्ण के ही समय से चलने लगता है। किन्तु इसमें सदेह नहीं कि इसके किसी निश्चित आन्दोलन का इतिहास दक्षिण में ईसा की छठी शती से आरम्भ होता है। भारत का मध्यकालीन इतिहास इसके अनन्तर ईसा की सातवीं शती से चलता है जब तक उधर वाले आडवार वैष्णव भक्तों का युग प्रायः आधे से अधिक व्यतीत हो चुका था और नायनमार शैव-भक्तों के युग का भी आरम्भ हो गया था। सातवीं शती के मध्यकाल तक इन दोनों प्रकार के भक्तों का प्रभाव अपनी चरम सीमा तक पहुँच रहा था। वह किसी-न-किसी रूप में, नवीं शती के मध्य तक वर्तमान रहा जब तक इनके भक्तिरस-पूर्ण गीतों का प्रचार उधर प्रायः सर्वत्र हो गया। आडवारों में सर्वाधिक प्रसिद्ध नम्मलवार (संभवतः छठी-सातवीं शताब्दी) का कहना था—“किस प्रकार मैं उस परमोज्ज्वल रत्न (अपने इष्टदेव) का वर्णन करूँ, वह तो अखिल विश्वरूप है और वह मानवीय धर्मों का आधार-



स्वरूप भी है। उसे हम अपनी इन्द्रियों द्वारा नहीं प्राप्त कर सकते, वह जानाती है। यदि हम आत्मा के अन्तःस्थल में, जो हमारे जीवन का मूल उत्स भी है, अपना ध्यान सभी ओर से हटा कर, केन्द्रित कर सकें वैसे दशा में ही हम उस अपने स्वामी को पाने में समर्थ हो सकते हैं।<sup>१</sup> इसी प्रकार, एक प्रमुख नायन्मार अप्पर (सातवीं शती का मध्य काल) का भी कथन है—“वह ज्योतिस्वरूप स्वामी काष्ठ में छिपी आग एवं दूध में छिपे घी की भाँति हमारे भीतर अतहित है। प्रेम की मयानी में विवेक की रस्ती लगा कर उसके द्वारा मयन करो, वह अवश्य मिलेगा।<sup>२</sup> तथा “हे स्वामिन मैं स्वयं अपने को नहीं जानता, न मुझे कोई तेरा ही परिचय प्राप्त है। मुझे तो केवल इनना ही पता है कि मैं तेरा दास हूँ।”<sup>३</sup> अतएव, इन भक्तों की चर्चा करते हुए एक लेखक ने हमें बतलाया है—“इन द्रविड सत्ता—दोनों वैष्णवों एवं शैवों—के ज्ञान एवं सहजबोध की अपूर्वता इस बात में लक्षित होती है कि इनकी परमतत्त्व-विषयक दृष्टि उसे एक ही साथ सर्वातिशायी, निरपेक्ष, अनयामी और आत्मीय व्यक्ति भी मानते हुए काम करती है, ऐसे परमेश्वर को ये लोग ‘भावभगति’ और प्रेमामक्ति के द्वारा उपलब्ध भी करना चाहते हैं।”<sup>४</sup>

आठवार वैष्णवों तथा नायन्मार शैवों के आविर्भावकाल तक दक्षिण में बौद्धधर्म एवं जैन धर्म का बहुत प्रचार हो चुका था। उन्हें कहीं-कहीं राज्याश्रय तक मिलने लगा था जिस कारण इन दोनों प्रकार के भक्तों को उनके सघर्ष में भी आना पड़ा। किन्तु उन धर्मों का इतिहास देखने तथा उनके अनुयायियों द्वारा रची गई तत्कालीन पुस्तकों के अध्ययन से हमें ऐसा भी लगता है कि उनमें भी क्रमशः कुछ-न-कुछ परिवर्तन होते जा रहे थे। वे तदनुसार अपने वातावरण के प्रभावों में भी आने लगे थे। उस समय के लगभग, अपभ्रंश में लिखित सहजयानी बौद्ध सिद्धों के दोहों और चर्यापदों तथा सुधारवादी जैन मुनियों की भी वैसी उपलब्ध रचनाओं में हमें कभी-कभी ऐसे उदाहरण मिल जाते हैं जिन्हें, इन भक्तों की कई पक्तियों के मेल में रखने पर हमें विशेष अन्तर नहीं लक्षित होता। दोनों को प्रायः एक ही कोटि में स्थान देने की प्रवृत्ति होने लगती है। सहजयानी बौद्ध सिद्ध सरहपा (आठवीं शती) का कहना है, “रे मूर्ख, सरह तुझे यह उपदेश देता है कि तू जहाँ तक सूर्य-चन्द्र एवं पवन तथा मन की भी पहुँच नहीं है, वही पर अपने चित्त को विश्राम दे।”<sup>५</sup> तथा “वह परमेश्वर अविनश्वर एवं परमगुणादि से रहित है, उसके विषय में मुझसे कुछ भी नहीं कहा जा सकता, उसका बोध हमें किसी कुमारी के निजी सुरतानुभव के समान स्वयं ही हो सकता है।”<sup>६</sup> इसी प्रकार जोगीन्दु जैन मुनि (संभवतः छठी शती) का भी कथन है—“जिसके भीतर सारा ससार है और जो ससार के भीतर भी वर्तमान होकर ‘ससार’ नहीं कहा जा सकता वही परमात्मा है।”<sup>७</sup> तथा “जो परमात्मा है वही ‘अह’ है और जो ‘अह’ है वही परमात्मा भी है। इस कारण

<sup>१</sup> नायन्मार—(नटसन, मन्त्राल) पृष्ठ ४८।

<sup>२</sup> ‘अप्पर’ (नटसन, मन्त्राल), पृष्ठ ४३।

<sup>३</sup> वही, पृ० ४६।

<sup>४</sup> ए० गोविन्दाचार्य—ए मेटाफिजिक ऑफ मिस्टिसिज्म—संस्करण, १९२३, पृष्ठ ४२३।

<sup>५</sup> ‘दोहाकोश’ (कालकटा) दोहा—२५, पृष्ठ २७।

<sup>६</sup> वही, दोहा ५८, पृष्ठ २७।

<sup>७</sup> ‘परमात्मप्रकाश’ (कम्बई) पद्य ४१, पृष्ठ ४५।

योगी को बिना किसी तर्क-वितर्क के केवल इतना ही जान लेने की आवश्यकता है।<sup>१८</sup> इनके एक परवर्ती जैन मुनिरामसिंह ने तो यह भी कहा है 'मेरा मन तो परमेश्वर में मिल गया है और परमेश्वर का रूप भी मेरा मन हो गया है, जब दोनों समरस में आ गये तो अब मैं पूजा किसकी करूँ।'<sup>१९</sup> जिसे पढ़कर हमें पिछले कबीरादि सत्तो तक का स्मरण हो आता है। वास्तव में यदि देखा जाय तो, उन युग वाले आडवार अथवा नायनाम भक्तों तथा इन सिद्धों एवं मुनियों की अनेक रचनाओं के अन्तर्गत हमें, वर्ण्य विषय तथा कभी-कभी वर्णन-शैली की दृष्टि से भी लगभग एक से ही उदाहरण मिल सकेंगे।

स्वामी शंकराचार्य (मृ ७८८-८२० ई०) के लगभग उसी समय, बौद्धों एवं जैनियों के अवैदिक धर्मों के विरुद्ध वैदिक धर्म की प्रतिष्ठा पुनः कायम करने के उद्देश्य से अपने दार्शनिक मत 'अद्वैतवाद' का प्रतिपादन किया। उन्होंने इसे इतना व्यापक रूप दे दिया कि इसके भीतर इनके क्रमशः 'शून्यवाद' एवं 'अनेकान्तवाद' के समाधान की भी गुंजाइश हो सकती थी। तदनुसार, इसकी प्रतिक्रिया के फलस्वरूप, स्वामी रामानुजाचार्य (मृ १०१७-३८ ई०), मध्वाचार्य (मृ ११६६-१२०३) तथा निम्बार्काचार्य (१२वीं शती) ने भी क्रमशः अपने 'विशिष्टाद्वैत', 'द्वैत' एवं 'द्वैताद्वैत' मतों की प्रतिष्ठा की। इस प्रकार उन्होंने अपने-अपने दृष्टिकोणों के आधार पर, उस 'भक्ति-साधना' को भी प्रश्रय प्रदान किया जो आडवारों के समय से विकास पाती आ रही थी। इन सभी आचार्यों ने उम्मे अपने अपने ढंग से वैदादिसम्मत ठहराया तथा उसे अपना पूरा समर्थन भी प्रदान किया। इसका एक परिणाम यह हुआ कि इसके कारण उसके आन्दोलन को आगे अधिकाधिक सफलता मिलती चली गई और तदनुरूप वातावरण में भक्ति-काव्य के निर्माण का कार्य भी अग्रसर होता गया। इसी प्रकार स्वामी शंकराचार्य के कुछ ही अनन्तर गुरु गोरखनाथ का भी आविर्भाव हुआ जिन्होंने 'नाथ योगि संप्रदाय' के मिथ्यात्वों का प्रचार किया। अपनी धार्मिक मान्यताओं के अनुसार ये शैव-मतावलम्बी कह जा सकते थे और इनकी साधना योग प्रधान थी। इनके तात्विक साधनाओं द्वारा भी बहुत कुछ प्रभावित होने के कारण, इनके मन को सर्वथा वैदिक भी नहीं ठहरा सकते थे। परन्तु इनके सगठन एवं प्रचार-कार्य ने सर्वसाधारण को विशेष रूप से प्रभावित किया। इनके द्वारा प्रचलित साधना-पद्धति एवं जीवन-दर्शन की न्यूनार्थिक छाप सभी तत्कालीन साधकों एवं भक्त-कवियों तक की हृत्तियों पर पड़ने लग गई। आचार्यों के प्रभाव में जहाँ एक ओर भक्ति के साथ ज्ञान का गठबन्धन दृढ़ हुआ, वहाँ दूसरी ओर नाथ योगियों के कारण, उसे अतः साधना का भी सहयोग प्राप्त हो गया। इन तीनों को एक साथ महत्त्व देने की प्रवृत्ति भी बढ़ने लग गई। निर्गुण काव्य-साधना के लिए इस प्रकार का वातावरण सर्वथा अनुकूल सिद्ध हुआ क्योंकि इसके कारण, वैसी भावनाएँ जो कभी पहले केवल छिट-पुट रूप में ही ललित हो पड़ती थी, उनके सम्यक् समावेश की प्रेरणा आपसे-आप स्फुरित हो चली। अपने रूप के क्रमशः निखरते जाने के कारण, इसे कभी-कभी एक मुनिचित पृथक् स्थान देने की परम्परा भी प्रतिष्ठित हो गई।

इन प्रकार की निर्गुण काव्य-साधना का एक प्रारम्भिक रूप हमें लिखावत 'शिवशरण' भक्तों के उस विलक्षण 'वचन' साहित्य में भी उपलब्ध होता है जिसकी रचनाएँ वस्तुतः नियमानुसार छन्दो-

<sup>१८</sup> योगसार (बम्बई)—पृष्ठ २२, पृष्ठ ३७५।

<sup>१९</sup> पाहुड बोहा (कारंज)—बोहा ४६, पृष्ठ १६।

बद्ध न रहने के कारण, गद्यगीता की कोटि में आती है। इनमें इनके रचयिताओं की गहरी अनुभूति की अभिव्यक्ति पायी जाती है और ऐसा प्रत्येक 'वचन' अपने में पूर्ण ही रहा करता है। लिगायतों का वीर जीवों के मन का विशेष प्रचार कर्णाटक प्रदेश के अन्तर्गत, बसव, अल्लमप्रभुदेव तथा चेशव-सब द्वारा किया गया जिनका आविर्भाव ईसा की बारहवीं शती में हुआ था और जिन्हें उक्त 'वचन'-कारों में भी उच्च स्थान दिया जाना है। इनके द्वारा प्रचलित किया गया 'बटस्थल' का भक्ति-मिष्टान्न बहुत कुछ उत्तरीभारत के सन्तों की भक्ति-साधना में मिलता है। इन्होंने परमस्वरूप के स्वरूप की व्याख्या करने सगव उभे उनके ही समान 'शून्य' कहने की जगह 'बयल' बतलाया है जो कसट भाषा में वस्तुतः उन्नी शब्द का समानार्थक है। तदनुसार 'शून्यलिगमूर्ति' का परिचय देते हुए अल्लम प्रभु ने कहा है—'शून्य-लिग-मूर्ति' न साकार है, न निराकार है। उसका न आदि है, न अन्त है। वह न यह है न पर है, न मुख है न मुख है, न पुण्य है न पाप है, न प्रभु है न दास है, न कार्य न कारण है, न धर्म है न कर्म है, न पूज्य है न पूजक है—वह इन दोनों में परे है।<sup>10</sup> इसी प्रकार कबीरादि सन्तों के पूर्ण आत्मनिवेदन की प्रवृत्ति भी हमें यहाँ, इन शक्तियों के 'शिवशरण' वह जाने की मार्गतापी में दीख पड़ती है। इस भाव को प्रकट करते हुए बसव ने कहा है—'जब तन तुम्हारा हो गया तब मेरा कोई पृथक् तन नहीं रह गया। जब मन तुम्हारा हो गया तब मेरा कोई पृथक् मन नहीं रहा। जब धन तुम्हारा हो गया तब मेरा कोई पृथक् धन भी नहीं रहा। इस प्रकार ये तीनों ही माधम तुम्हारे हो गये, मेरा अपना कुछ भी नहीं रह गया और बसव की शून्य समाधि 'कूडलसगम' में स्थापित हो गई।'<sup>11</sup> इन्होंने अन्वय यह भी कहा है—'हे कूडल सगम, धनी लोग शिव के लिए मंदिरों का निर्माण किया करते हैं, किन्तु मुझ जैसे अकिंचन की दशा वैसी नहीं है। मेरे ना अपने पैर ही खम्भे हैं जिन पर मेरे शरीर का मन्दिर खड़ा है और मेरा मिर उसका 'कलश' बना हुआ है, मेरी दृष्टि में जो कुछ भी दीख पड़ता है वह नाशवान्त है और जो था वही नित्य बना रहेगा।'<sup>12</sup> चेतना का सामाजिक पक्ष भी यहाँ द्रष्टव्य है।

कर्णाटक प्रान्त के ये शिवशरण लोग जीव समझे जाते हैं। इनके उपर्युक्त प्रमुख प्रचारक अल्लम प्रभुदेव की गणना कदाचित्, उन महामिष्टों में भी की गई मिलती है जो नाथपथ की एक रचना के अनुसार हठयोग द्वारा अमरत्व पा चुके हैं।<sup>13</sup> परन्तु निर्गुण काव्य-साधना की प्रवृत्ति के पीछे इसके पड़ोसी प्रदेश, महाराष्ट्र के बारकी वंणवों में भी दीख पड़ी। इस पथ का विशेष प्रचार-कार्य ईसा की तेरहवीं शती से आरम्भ हुआ, इसके कवियों में सत्त ज्ञानदेव (सन् १२७५-१२९६ ई०) जैसे प्रतिभाशाली पुरुष हुए जिन्होंने भी अपने मत के मूल खान का सम्बन्ध गुरु गोरखनाथ से जोड़ने का यत्न किया। इन्होंने अपने एक श्रुती अथग में कहा है, 'हे गोविन्द, मेरी तो ममज्ञ में नहीं आता कि मैं तुझे सगुण कहूँ वा निर्गुण, तुझे स्थूल कहूँ वा सूक्ष्म, क्योंकि तू इन दोनों में व्याप्त है। तुझे दृश्य कहूँ वा अदृश्य क्योंकि तू तो मुझे दोनों ही प्रतीत होता है ?'<sup>14</sup> ये अद्वैत भक्ति में विष्णुत्व रखते थे। इनका कहना था, 'जैसे एक ही चट्टान में गुफा मन्दिर, मूर्ति तथा शक्तों के आकार भी पाये जाते हैं वैसे ही अद्वैत भक्ति

<sup>10</sup> डॉ० हिरण्यराय : 'हिन्दी और कन्नड में भक्ति आन्दोलन का तुलनात्मक अध्ययन' (आगरा) के पृष्ठ ३१८ पर उद्धृत।

<sup>11</sup> आर० आर० बिवाकर : 'बसव-शास्त्र रहस्य', पृष्ठ ५२।

<sup>12</sup> कर्णाटक-वर्णन (बम्बई), पृष्ठ ११८ पर उद्धृत।

<sup>13</sup> हठयोगप्रदीपिका (बम्बई), श्लोक ५-६, पृष्ठ ८-९।

<sup>14</sup> जी० गो० देशपाण्डे : 'भराठी का भक्ति साहित्य' (वाराणसी), पृष्ठ १७ पर उद्धृत।

का भी व्यवहार होता है। इसी प्रकार जैसे आकाश और अवकाश, चीनी और मिठास, रत्न और कान्ति एवं अग्नि और ज्वाला अभिन्न हैं वैसे ही विश्वात्मक देव को अभिन्न मानकर भक्ति करना अभेद भक्ति का स्पष्ट लक्षण है।<sup>१५</sup> ज्ञानदेव के समकालीन भक्त नामदेव (सन् १२७०-१३५० ई०) ने तो अपनी अनेक रचनाएँ हिन्दी के माध्यम द्वारा भी प्रस्तुत की थी। इस प्रकार, उन्होंने उत्तरी भारत के सन कवि कबीर, नानक, दादू आदि के मार्ग को प्रशस्त कर इन्हें प्रेरणा प्रदान की थी। उन्हें निर्गुण परमतत्त्व की विश्वात्मक व्यापकता में पूर्ण निष्ठा थी।<sup>१६</sup>

इन बारकरी वैष्णव कवियों की यह एक विशेषता थी कि उन्होंने अपनी अभेद भक्ति के अन्तर्गत न केवल निर्गुण एवं सगुण इन दोनों का समावेश किया, प्रत्युत उसके आधारस्वरूप इन्होंने स्थानुभूति के साथ-साथ 'श्रीमद्भागवद्गीता' एवं 'श्रीमद्भागवत' जैसे ग्रन्थों को भी स्वीकार किया तथा विट्ठल की मूर्ति की उपामना तक के प्रति उपेक्षा नहीं प्रदर्शित की।

बारकरी वैष्णव कवियों में इन दोनों के अतिरिक्त, एकनाथ, तुकाराम एवं मयूर्य रामदास भी अधिक प्रसिद्ध हुए। इनमें से अंतिम दो का समय ईसा की सत्रहवीं शती के प्रायः अंतिम चरण तक चला जाता है। इन लोगों के आविर्भाव-काल तक सुदूर उत्तर की ओर कश्मीर प्रदेश में, शैव-धर्म का विशेष प्रचार हो चुका था। वहाँ पर प्रचलित 'कश्मीर शैव दर्शन' के प्रभाव में आकर उसकी एक अपनी विलक्षण भक्ति-साधना का रूप भी निश्चित हो चुका था। तदनुसार वहाँ पर भी, चौदहवीं शती के अन्तर्गत, सन लाल्लदेव (सन् १३३५-१४१५ ई०) ने अपनी निर्गुण काव्य साधना का आदर्श प्रस्तुत किया। यह लल्लेश्वरी शीतगर में लगभग तीन मील पर अवस्थित 'पाड्डेमन' नामक गाँव के एक सम्पन्न घराने की महिला थी, किन्तु अपने घर में विरक्त होकर वे जल पडी और अवन्तिपुर के बाबा श्रीकृष्ण से दीक्षित होकर उन्होंने अपना आध्यात्मिक जीवन आरम्भ कर दिया। लल्लेश्वरी ने भाववेश में आकर अनेक पद्यों की रचना कर डाली जो कश्मीरी भाषा में 'लालवाख' नाम से सगृहीत है। इनके आधार पर उनके गम्भीर चिन्तन और उन्कट भगवत्प्रेम दोनों का ही सुन्दर परिचय मिलता है। इनका कहना है कि—“मे लल्ली बडी चाव से तेरी खोज में निकली और तेरी लगन में दिन-रात भटकती रही। अब मैंने देखा तो पाया कि वह पंडित (भगवान्) तो मेरे घर में ही विराजमान है। मेरा सोभाग्य है कि मैंने उसे पा लिया।”<sup>१७</sup> फिर अन्यत्र भी वे कहती हैं, “तू ही आकाश है, और तू ही भूतल भी है। तू ही दिन है रात है और पवन भी तू ही है। तू ही अर्घ्य, चंदन, फूल और पानी भी है। इस प्रकार जब तू ही सब कुछ है और तेरे सिवाय कुछ भी नहीं है तो बता तुझे अर्पण क्या कहें?”<sup>१८</sup> लल्लेश्वरी के द्वारा प्रभाविन एक सूफी कवि शेख

<sup>१५</sup> वही, पृष्ठ १५।

<sup>१६</sup> “एक अनेक बियापक पूरक जत देखउ तत सोई ।  
माया चित्त विचित्र विमोहित बिरला बूझै कोई ।  
सभु गोबिन्द है, सभु गोबिन्द है, गोबिन्द बिनु नहि कोई ॥  
सूत एक अणि सतसहस्र जैसे ओत पोत प्रभु सोई ।  
जल तरंग अथ फेन बुबुबा, जलसे भिन्न न होई ॥  
कहत नामदेव हरि की रचना देखहु रिई बिचारि ।  
घट घट अंतरि सरब निरंतर केवल एक भुरारि ॥”—गुरु ग्रन्थसाहब

<sup>१७</sup> राष्ट्र भारती पृष्ठ ३६४।

<sup>१८</sup> राष्ट्र भारती, पृष्ठ ३६५।

नुरुद्दीन का भी जन्म श्रीनगर से ही २८ मील पर बसे हुए 'बीज ब्रिहार' नामक गाँव में हुआ था। उनका समय सन् १३७७-१४३८ दिया जाता है जिस काल तक सूफीमत का भी प्रचार यहाँ पर भलीभाँति हो चुका था। ये लल्लेश्वरी को अपनी माता के रूप में देखते थे और, अपने व्यापक सिद्धान्तों के कारण, ये 'नन्द ऋषि' कहला कर भी प्रसिद्ध थे। इनका कहना है, "उसके तीरो से अपने को बचाने की चेष्टा न करो, न उसकी तलवार की चोट से भागना चाहो। अपनी सारी विपत्तियों को चीनी जैसी मीठी समझते हुए, उनका उपभोग करो, तुम्हारे लिए लोक तथा परलोक दोनों में, इसी के कारण, सम्मान प्राप्त होगा।"<sup>१</sup>

मन कवि कबीर का आविर्भाव, इन नन्द ऋषि के ही जीवन-काल में हुआ था। इस प्रकार उनके पहले तक निर्गुण काव्य साधना की अनेक प्रारम्भिक पद्धतियों के प्रयोग हो चुके थे। तमिल प्रान्त के आडवार वैष्णव भक्तों तथा नायनमार जैव साधकों की कुटकर पक्तियों के अन्तर्गत उनका रूप उतना स्पष्ट नहीं कहा जा सकता था। परन्तु स्वामी शंकराचार्य और गुरु गोरखनाथ के अनन्तर जब भक्ति की दार्शनिक व्याख्या हो गई और उसे योगसाधना का पूरा सहयोग भी प्राप्त हो गया, उमने बहुत व्यापक रूप धारण कर लिया। सूफीमत का प्रचार हो जाने पर जब उसे प्रेमसाधना का भी पूर्ण समर्थन मिला वह और भी निखर आया। सत कबीर (मृत्यु सन् १४४८ ई०) न एक साधारण मे जुलाहे परिवार में, जन्मग्रहण किया था। ये शिक्षित न होकर केवल बहुधृत कहला सकने थे तथा इन्हे मत्स्य एव स्वानुभूति का ही बल मिल सका था। इन्होंने अपने समय के अनुकूल वातावरण से पूरा लाभ उठाया। तदनुसार, निर्गुण काव्य-साधना को एक ऐसा समन्वयात्मक रूप दे डाला जो इनके अनन्तर आने वाले साधकों के लिए आदर्श बन गया। उनकी रचनाओं में हमें इनके पूर्ववर्ती लिगामतों एव बारकरी भक्तों के प्रवृत्तिमार्गी दृष्टिकोण का भी पूरा समावेश दीख पड़ता है। ये अपने व्यावहारिक जीवनदर्शन एव 'कथनी और करनी' के सामंजस्य पर विशेष बल देने के कारण, हमें और भी अधिक आकृष्ट करने लगते हैं। सत कबीर के अनन्तर इनके आदर्शों पर अन्य अनेक सत कवि भी अपनी 'वानियाँ' प्रस्तुत करते आये और इस प्रकार न केवल एक विशाल निर्गुणी साहित्य का निर्माण हो गया, प्रत्युत इसके कारण, एक विलक्षण रचना-शैली भी अस्तित्व में आ गई। वर्ण-विषय की दृष्टि से विचार करने पर ऐसी रचनाओं में उतना उल्लेखनीय अंतर नहीं लक्षित होता। केवल इतना ही जान पड़ता है कि साधनाओं के समन्वय की प्रवृत्ति जो पहले बहुत कुछ प्रच्छन्न रूप में काम करती आ रही थी वह सत बाबा लाल (मृत्यु सम्भवतः १४६० ई०) अथवा विशेषकर सत प्राणनाथ (१६१८-६० ई०) के समय तक और भी अधिक स्पष्ट हो गई।

निर्गुण काव्य-साधना वाले इन सत कबीर, नानक, दादू आदि हिन्दी-कवियों को कभी-कभी केवल 'निर्गुनिया' मात्र भी कह दिया जाता है। इसका कारण, इनके द्वारा केवल निर्गुणतत्त्व का वर्णन किया जाना नहीं कहला सकता। सत कबीर ने इस विषय में स्पष्ट कह दिया है, 'उसे हमारा 'निर्गुण' वा 'सगुण' कह देना वास्तविक मार्ग को छोड़ कर घोखा खाना होगा। उसे लोग 'अजर', 'अमर', 'अलख' भी कह दिया करते हैं। किन्तु वह यह भी नहीं है और न उसे पिण्ड का ब्रह्माण्ड के रूप में ही ठहरा सकते हैं। उसका न तो कोई वर्ण है, न कोई स्वरूप ही है। वह आदि एव अन्त की विशेषताओं में भी रहित है। अतएव, यदि पिण्ड तथा ब्रह्माण्ड को छोड़ कर सभी कुछ के

परे और इसके साथ ही इनमें अतर्हित भी उसे मान लिया जाय तो उसके विषय में कुछ कहा जा सकता है। इसी का हम उस 'हरि' का कोई स्वरूप भी मान सकते हैं।<sup>१०</sup> उन्होंने इस बात को अन्यत्र इन शब्दों में भी कहा है जैसे "जैसा कहा जाता है वैसा ही उसका अपने पूर्णरूप में होना सम्व नहीं है। वह जैसा है वैसा ही है।"<sup>११</sup> अथवा, "वह जैसा है वैसा केवल उसी को विदित है। वास्तव में, केवल वही मात्र है ही, अन्य कुछ है ही नहीं।"<sup>१२</sup> आदि। इस कारण, यदि देखा जाय तो यह कथन किसी भी प्रचलित मत के विपरीत जाना नहीं जान पड़ता, प्रत्युत इसके अंतर्गत किसी-न-किसी रूप में, शैव, वैष्णव, सूफी, दार्शनिक, योगी, बौद्ध, जैन यहूदी, ईसाई आदि सभी की मान्यताओं का समावेश किया जा सकता है।<sup>१३</sup> इसके सिवाय, ऐसी धारणा के केवल इन सन्तों की स्वानुभूति मात्र पर आश्रित रहने के कारण, इसके किमी धर्म-ग्रन्थ-विशेष में सर्वथा सम्मत ज्ञान वा किसी धार्मिक-वर्ग-विशेष के अनुकूल पड़ने वा प्रतिकूल जाने का प्रश्न भी नहीं उठ सकता। ऐसे 'सत मत' वालों को 'निर्गुनिया' कहने तथा उनकी रचनाओं के सम्बन्ध में 'निर्गुणकाव्य-साधना' जैसे शब्द का व्यवहार करने का तात्पर्य केवल यही हो सकता है कि उनकी अभिव्यक्ति की विलक्षण शैली यथा पर उन दिनों प्रचार में आ जाने वाली उस रचना-पद्धति से भिन्न प्रतीत होती थी जिस यहाँ के सगुणोपासक सूर, तुलसी आदि भक्तों ने अपनाया।

निर्गुण काव्य-साधना के अन्य साधक, सूफी कविता का मेल भी, इन सत कवियों के साथ, बहुत-कुछ बैठ जाता था। ये लोग भी परमतत्त्व को 'अवगम', 'अलेख' आदि कई विलक्षण विशेषणों द्वारा चित्रित करना अधिक पसन्द करते थे। इनके यहाँ भी शुद्ध हृदयता (सिद्ध) का विशेष महत्त्व प्रदान किया जाता था। इनकी सबसे बड़ी विशेषता इनके द्वारा उस प्रेमतत्त्व को सर्वाधिक उपर्युक्त साधन मानने में लक्षित होती थी। इसके लौकिक प्रेम (रश्क मजाजी) वाले रूप को भी, उसकी शुद्ध दशा में, अलौकिक प्रेम (इश्क हकीकी) जैसा अपनाया जा सकता था। कत्रते हैं कि सूफीमत का प्रचार भारत में, इस देश पर मुसलमानों के सर्वप्रथम आक्रमण (सन् ७१२ ई०) के पहले से ही होने लगा था। परन्तु इसका सुव्यवस्थित रूप हमें बामनव में, अल्-हुज्वरी (मृत्यु १०८३ ई०) की प्रसिद्ध रचना 'कण्फुल महजुब' (निगबूत रहस्य) के प्रकाश में आ जाने पर दीख पड़ा तथा जब में सूफी कवियों ने प्रेम-गाथाओं का निर्माण आरम्भ किया, वह और भी स्पष्ट हो गया। हिन्दी की ऐसी उपलब्ध रचनाओं में सर्वप्रथम नाम मुल्ला दाऊद की 'चदायन' का आता है। इसका निर्माण सम्वत सन् १३७६ ई० अथवा कदाचित् सतकबीर के जीवनकाल में ही हुआ था। परन्तु इसकी प्रति के अभी तक अबूरी ही मिल पाने के कारण इसके रचयिता की सारी मान्यताओं का हमें वैसा कोई विवरण नहीं मिलता। ऐसी बातों का अधिक स्पष्टीकरण, उनके परवर्ती शैखहुसैन की 'मृगा-वती' और विशेषकर मलिक मुहम्मद जायसी की 'पद्मावत' में पहले पहल पाया जाता है। वहाँ पर परमात्मतत्त्व का वर्णन तथा उसकी उपलब्धि के सकेत प्रायः उन्हीं रूपों में दीख पड़ने लगते हैं जिनके उदाहरण सत कवियों की रचनाओं में भी आ गये रहा करते हैं। इन प्रेमगाथाओं की परम्परा का आरम्भ सर्वप्रथम उत्तरी भारत की प्रचलित बोली अवधी में होता दीख पड़ता है। किन्तु इनसे

<sup>१०</sup> 'कबीर-प्रभावली' (काशी), पर १८०, पृष्ठ १४६।

<sup>११</sup> वही, रसैणी, ३, पृष्ठ २३०।

<sup>१२</sup> वही, रसैणी, ६, पृष्ठ २४१।

मिलते-जुलते अनेक वैसे प्रेमाख्यानों का प्रचार, क्रमशः सुदूर दक्षिण की दक्खिनी हिन्दी, पश्चिम की पञ्जाबी एवं पूर्व की बंगाल जैसी भाषाओं के भी क्षेत्रों में होने लग जाता है। ये अन्त में, निर्गुन काव्य साहित्य के अन्तर्गत, अपना एक महत्वपूर्ण स्थान तक ग्रहण कर लेती है।

परन्तु इन दिनोंवाले सूफी कवियों की सारी रचनाएँ हमें केवल प्रेम-गाथाओं के ही रूपों में नहीं मिला करती। उदाहरण के लिए जिस प्रकार पञ्जाब के बारिसाहाह जैसे कुछ लोगों ने इधर अपना विशेष ध्यान देकर अच्छी क्वालिटी प्राप्त कर ली, उसी प्रकार वहाँ के सुल्तान बाहू (सन् १६३०-६१ ई०), शाह बर्कतुल्ला (सन् १६६०-१७२६ ई०) तथा बूले शाह (सन् १६७०-१७५३ ई०) जैसे अन्य सूफियों ने अधिकतर फुटकर पद्यों की रचना की ही अपनी अभिव्यक्ति के लिए उपयुक्त समझा। सिध के शाह मचल (सन् १७३६-१८२६ ई०) एवं शाह लतीफ (सन् १७४०-१८२० ई०) तथा राजस्थान के दीनदरवेश (मृत्युलगभग सन् १८३३ ई०) ने भी केवल इसी रचना-पद्धति को अपनाया। इधर पूर्व की ओर बंगाल प्रान्त के अन्तर्गत बाउल साधकों का भी आविर्भाव हो चुका था। इन्होंने ईमा की १७वीं तथा १८वीं शती में, अपने अनेक भावपूर्ण गीत रच डाले जो उनके प्रेमोन्माद भरे जीवन के सजीव चित्रण सिद्ध हुए। इन बाउलों ने अपने प्रियतम परमात्मतत्त्व को अतस्थित 'मनेर मानुष' जैसा विचित्र नाम दिया तथा जीवन के परमोद्देश्य की उसकी आत्यंतिक उपलब्धि और अपनी प्रत्येक चेष्टा को, उसके अनवरत अन्वेषण के लिए पूर्णतः अर्पित बतलाया। इनके वैसे निरुच्छल उद्गार, इनके स्वच्छन्द जीवन तथा इनकी अनुपम भावुकता ने एक साथ मिलकर निर्गुनतत्त्व को एक ऐसा मूर्त मानवत्व प्रदान कर दिया जो किसी साधारण सूफी दृष्टिकोण के अनुसार कभी सम्भव नहीं समझा जा सकता था, न इसी कारण, जिसका परिचय दिलाने के लिए किसी प्रेम-कहानी के माध्यम की कोई आवश्यकता ही पड़ सकती थी।

निर्गुन काव्य-साधना पर विचार करते समय बंगाल के दक्षिण में स्थित उत्कल प्रान्त के 'पचसखा' कहे जाने वाले उन भक्त कवियों की भी चर्चा कर लेना अप्रासंगिक नहीं कहला सकता। इनकी उड़िया रचनाएँ प्रचुर मात्रा में उपलब्ध हैं तथा इनके अध्ययन द्वारा हमारे समक्ष इसके एक विशिष्ट रूप का चित्र भी उपस्थित हो जाता है। ये 'पचसखा' भक्त कवि ईमा की सोलहवीं शती में हुए थे जबतक इनके श्रान्त में बौद्ध धर्म का बहुत प्रभाव पड़ चुका था। तदनुसार वहाँ पर ऐसे कुछ संप्रदाय भी प्रचलित हो चुके थे जो उसकी जैसी विचारधाराओं के समर्थक समझे जा सकते थे। बलराम दास (जन्म सन् १४७२ ई०), जगन्नाथदास (जन्म सन् १४६० ई०) आदि इन पाँचों वैष्णव भक्तों की रचनाओं पर पड़े हुए इस प्रकार के प्रभावों का परिणाम इनके द्वारा स्वीकृत अपने इष्टदेव के विशिष्ट निर्गुन रूप में दीख पड़ता है। बलरामदास ने अपनी 'विराट् गीता' में कहा है, 'तिरा न रूप है, न रेखा है। तू शून्य पुरुष, सदेह शून्य है तथा यद्यपि तू देहधारी है फिर भी मैं तुमें रिक्त ही मानता हूँ'<sup>१३</sup> आदि। इसी प्रकार अच्युतानन्ददास ने भी अपनी 'शून्य महिना' के अन्तर्गत हमें बतलाया है "परमात्मतत्त्व को महाशून्य जानो। वही वस्तुतः अरूपानन्द नामतत्त्व भी है। वही राधा-प्रेम के रूप में उद्भव-सप्रहादि किया करता है।"<sup>१४</sup> इसके सिवाय, इन कवियों की उपलब्ध पंक्तियों में हमें इनकी साधना का जो कुछ परिचय मिलता है उससे भी पता चलता है कि इनकी

<sup>१३</sup> नर्मदेवर बतुर्वेदी : 'भक्तिमार्गी बौद्ध धर्म', (इलाहाबाद), पृष्ठ ६६।

<sup>१४</sup> वही, पृष्ठ ७८।

भक्ति की भी 'शुद्धाभक्ति' का नाम न देकर उसे 'योगमित्रा' वा 'रागमित्रा' कहना ही अधिक ठीक होगा। उत्कल प्रान्त के और भी दक्षिण वर्तमान आंध्रप्रदेश के प्रसिद्ध तेलुगु कवि वेमना (मध्यतः सप्तहवीं शती) को तो कभी-कभी उधर का 'कबीर' तक भी कह दिया जाता है। इन दोनों की रचनाओं में अद्भुत साम्य भी बतलाया जाता है। कहते हैं कि ये दोनों निराकार के उपासक थे। दोनों की आध्यात्मिक अनुभूति प्रायः एक समान थी। इन दोनों ने ही योगसाधना-सम्बन्धी रहस्यों का वर्णन लगभग एक ही प्रकार से किया है। इन दोनों की रचनाओं में उलटबासियों तक भी पायी जाती हैं। परन्तु इनमें मुख्य अन्तर यही है कि वेमना को हम जहाँ केवल 'शुद्ध ज्ञानमार्गी' कह सकते हैं वहीं सग कबीर की रचनाओं में दीख पड़ने वाले ज्ञान के साथ प्रेमाभक्ति के सुन्दर समन्वय के कारण, हमारा इनके लिए भी बैंग कह देना उपयुक्त नहीं जान पड़ता।<sup>१५</sup>

पश्चिम के गुजरात प्रान्त में भी हमें इसी प्रकार निर्गुण काव्य-साधना का सर्वप्रथम उदाहरण सत हीरादास (सन् १४६४ में १५७६ ई०) तथा उनके कतिपय शिष्य-प्रशिष्यों की उपलब्ध रचनाओं में मिल जाता है। वहाँ के भक्त अन्ना (सन् १६१५-७४ ई०) के समय से उधर भी या तो शृष्क ज्ञान की ही बातें कही जाती हुई दीख पड़ती हैं अथवा 'रविभाण सप्रदाय' जैसे एकाध बैसे वर्गों के अनुयायी अपने-अपने मतों के प्रचार में निरत रह कर, प्रायः इस प्रकार के ही पद्य रचा करते हैं जो उतने उच्च क्रांति के नहीं हो पाते। वास्तव में, यदि हम निर्गुण-काव्य-साधना वाले, उनके प्रकार के सभी सत वा भक्त कवियों की उपलब्ध रचनाओं पर एक साथ विचार करने लगते हैं तो हमें पता चलता है कि उनमें सभी दृष्टियों से साम्य बूझने का प्रयास करना सफल नहीं हो सकता। ये सभी कवि अपने इष्ट वा आराध्यदेव को वस्तुतः अगम तथा अनिवर्चनीय ठहराते जान पड़ते हैं। ये बहुधा यह भी कहने पाये जाते हैं कि उसे हम अने भीतर अनुभव कर सकते हैं। परन्तु इनमें से कुछ लोग उसे रामकृष्णादि के जैसे आदर्श सगुण रूपों अथवा उनकी मूर्तियों तक में देखने का लोभ नहीं सवरण कर पाते। दूसरे, या तो उसे योग-साधना द्वारा अतः ज्योति के रूप में देखना चाहते हैं अथवा उसका अनुभव 'अनन्द' के रूप में ही करना पसन्द करते हैं। इसी प्रकार इनमें से कुछ की प्रवृत्ति या तो उसे सर्वत्र व्यापक रूप में दृष्टिगोचर करने की पायी जाती है अथवा उसे अपने प्रियतम के रूप में ही प्रतिष्ठित करते हुए, उसको किसी एक ही सौन्दर्य की मूर्ति में अपनाने की होती है। तदनुसार ये क्रमशः भक्ति, योग, ज्ञान एवं प्रेमवाली उपयुक्त साधनाओं को महत्त्व देने भी जान पड़ते हैं। हमें इनकी बानियों द्वारा इनका और भी संकेत मिलता है कि उनकी रचना का उद्देश्य कभी किसी 'कविकर्म' का निर्वाह नहीं हो सकता, प्रत्युत उसका सम्बन्ध इनके उन स्वानुभूतिपरक भावों की सहज अभिव्यक्ति के ही साथ हो सकता है जो इनके जीवन-दर्शन के परिचायक अथवा इनके स्वयं ममज जीवन के आधारस्वरूप हैं। ये इसी कारण बहुधा गैय गीतों अथवा बिछरे मुक्तकों के रूप में पायी जाती हैं। यदि कभी कोई ऐसा कवि अपनी बातें, किसी प्रबन्धात्मक शैली के माध्यम से करना चाहता है तो वहाँ पर भी हमें बार-बार इनके वैसे रूपा से ही सहायता लेनी पड़ती है।



## वृन्दावन की कुछ भूमिकाएँ

### करुणापति त्रिपाठी

#### विषय-दृष्टि

**‘वृन्दावन’**—कृष्णभक्त वैष्णवों और वैष्णव कृष्णोपासकों के यहाँ सर्वाधिक महिमाशाली ही नहीं, मधुरिमाशाली भी है। वैष्णवपुराणों, पाञ्चरात्र और सात्वत महिताओं, सबद तत्व ग्रन्थों, कृष्णभक्त स्तोत्रों, वैष्णव उपनिषदों और परवर्ती वैष्णव भक्तोपासकों के वाङ्मय में वृन्दावन से सबद प्रचुर साहित्य उपलब्ध है। कृष्ण-भक्ति-साहित्य में इसका जितना विस्तार है—वह हमारी कल्पना के सामने आ पाना भी सामान्यतः दुष्कर है। इसके साथ-साथ साहित्य (काव्य-नाटक-चम्पू), गीतिकाव्यों, सांप्रदायिक वाणियों, स्तोत्रों तथा उत्तर-वर्षिण की समस्त आधुनिक भाषा के वाङ्मय में इसका असीम विस्तार लक्षित होता है।

यहाँ केवल वर्ण्य विषय का थोड़ा-सा दिग्दर्शनमात्र कराया गया है जिसमें कुछ संस्कृत ग्रन्थों एवं हिन्दी की पुस्तकों का आधार लेकर सरसरी तौर पर कुछ मान्यताओं के अनुसार वृन्दावन की धारणा के कुछ सोंपानों की एक सामान्य रूपरेखा आ जाती है। इस लेख में सैकड़ों ग्रन्थों की चर्चा छोड़ दी गई है। प्रवृत्तिपरक मान्यता की भावना का सूचन करनेवाले थोड़े से ही ग्रन्थों की दृष्टि उपस्थित की गई है। अपनी योग्यता के अनुसार लेखक ने यहाँ यह ध्यान रखने का प्रयास किया है कि मुख्य धारणाओं का कुछ आभास मिल जाय। इसी कारण ‘वृन्दावन’ की मधुरतम लीला का गान करने-वाले ‘गीतगोविन्द’ की दृष्टि, उसकी मान्यता और उसके मधुरतम पद्यों के वृन्दावतीय मधुरलीला-परक गीतों को छोड़ दिया गया है। अतः सर्वतोभावेन विषय की पूर्णता ढूँढना यहाँ अनपेक्षित होगा। वर्ण्यविषय की एक सामान्य रूपरेखा ही नीचे की पक्तियों में अंकित हो पाई है। कदाचित् विशाल ग्रन्थ के द्वारा ही उक्त विषय के सूक्ष्म भेदों का विवरणात्मक चित्र उपस्थित हो सकता है। यहाँ एक क्रमिक दृष्टि का आभास अवश्य ही मिल जा सकता है।

एक बात की ओर और ध्यान आकृष्ट करना यहाँ आवश्यक है। जो विषय प्रस्तुत किया गया है वह केवल इस प्रेरणा से कि आगे इस पर विशिष्ट अनुसंधान कार्य हो सकता है। तुलनात्मक तारतम्य की दृष्टि से अनुशीलन के लिए इस सन्दर्भ की प्रचुर सामग्री बिखरी पड़ी है। दूसरी यह बात भी विस्मृत नहीं करनी चाहिए कि प्रस्तुत विषय के आधारस्त्रोतवाले ग्रन्थों का निर्माणकाल अत्यन्त विवादास्पद है। तीसरी-चौथी शती ईसवीय से लेकर १२वीं १६वीं शताब्दी अथवा उसके बाद तक भी संस्कृत के माध्यम से ग्रन्थ-रचना होती चली आई, जिनमें से अनेक को बहुत प्राचीन रूप देने का भी प्रयास होता रहा। अतः प्रस्तुत निबन्ध का वर्णनीय विषय स्त्रोतग्रन्थों के रचना-काल-क्रमानुसार न होकर सजातीय मान्यता या वाङ्मय की दृष्टि से उपस्थित किया गया है।

#### पौराणिक स्रोत

बैसे तो अनेक पुराणों में वृन्दावन का नामोल्लेख मिलता है तथापि वैष्णव तथा कुछ अन्य पुराणों में इस प्रकरण का विस्तार के साथ वर्णन उपलब्ध है। पुराणों का रचनाकाल स्वतः एक अत्यन्त विवाद का विषय है। फिर भी सामान्यतः ऐसा माना जाता है कि अष्टादश पुराणों, उपपुराणों आदि में कुछ तो प्राचीन हैं और कुछ अपेक्षाकृत अर्वाचीन हैं। जो प्राचीन हैं उनके अधिकांश वर्तमान

रूप की रचना भी प्रायः गुप्तकाल में हुई है। पुराणों के मूलरूप का निर्माण निश्चय ही गुप्तकाल से काफी प्रत्यन्तर है। 'अलबेल्नी' के "किताबुल हिन्द" में काशी के पण्डितों की प्रमाणकांष्टि में रखकर जो पुराण-मूची दी गई है उससे जान पड़ता है कि १०२७ तक १८ पुराणों और उपपुराणों का कोई-न-कोई रूप अवश्य निमित्त हो चुका था। उनके अर्वाचीनतम रूप का रचना काल सोलहवीं-सत्रहवीं शती तक बताने वाले अनुशीलकों के सबलतम तर्कों भी सामने आते हैं। अनेक मतमतांतरों के होते हुए भी 'विष्णु', 'मत्स्य', 'भागवत', और किसी-किसी के मन से 'ब्रह्म', 'माकण्डेय' एवं 'मत्स्य' तथा कुछ विद्वानों की दृष्टि में 'वायु' आदि अपेक्षाकृत प्राचीनतर हैं। गुप्तों के शासनकाल की समाप्ति के प्रायः पूर्व ही उनमें अधिकांश का निर्माण हो चुका था। 'भागवत' भी निश्चय ही प्राचीन पुराण है। भागवतो-वैष्णवों के लीलापुरुष श्रीकृष्ण की केलिचर्या में 'श्रीराधा' के नामागमन से पूर्व उसकी रचना हो चुकी थी। अतः श्रीमद्भागवत-सम्बन्धी 'वृन्दावन'—वर्णन की कुछ चर्चा यहाँ अनावश्यक न होगी। इस मूची के भागवत को कुछ लोग 'देवीभागवत' भी मानते हैं।

### श्रीमद्भागवत

इस पुराण (१०।११) में वृन्दावन की पहलें प्रस्तावना मिलती है। ज्ञान और वय ये बृद्ध उपनद नामक गोप ने 'गोपमंडली' के बीच कहा था "ब्रज में अब दैत्यों और राक्षसों के भीषण उत्पात बढ़ते जा रहे हैं, अनेक भयकर दुर्घटनाओं से कृष्ण-बलराम अब तक तो बचते आ रहे हैं पर आगे जाने क्या हो! अतः किमी भीषण विपत्ति के आने के पहल ही हमें अपने बाल-बच्चों को लेकर अनुगामिया के साथ 'वृन्दावन' नामक समीपस्थ त्रिपिन में चले जाना चाहिए। वह स्थली, पण्डितों-देवों के लिए बड़ी ही उपयुक्त है और गोप, गोपी एवं गायों के लिए सेवनीय है"—

“यत्न वृन्दावन नाम पञ्चव्य नवकाननम्।

गोपगोपीगवा सेव्य पुण्याद्रितृणवीरधम ॥” (१०।११।२८)।

गाय-बछड़ों को लेकर यहाँ पर सवार हो गोकुल में वे वहाँ चल पड़े। बालक, वृद्ध, नर, नारी आदि सभी माज-समान को छकड़ों पर लादे और आनन्द मनाते चले जा रहे थे। सुन्दर बस्त्राभूषणों और प्रसाधनरचनाओं से बनी-ठनी रथारूढ़ गोपियाँ—बड़े प्रेम के साथ कृष्णलीला का गान कर रही थी। इसी तरह की यात्रा करते हुए समस्त गोकुलवासी आनन्द-विनोद वृन्दावन जा पहुँचे। वह स्थान सर्वकाल में सुखावह था (वृन्दावन सम्प्रविष्य सर्वकालसुखावहम्)। वृन्दावन, गोवर्धन और यमुना के पुलिनों को देखते हुए राम और कृष्ण के हृदय में उत्तम प्रीति उत्पन्न हुई।

श्रीमद्भागवत की कृष्णकथा में यही से 'वृन्दावन' का मुख्य प्रवेश होता है। भगवान् श्रीकृष्ण की बाललीला का प्रमग—इसी स्थान में अधिकतम मजबूत है। बाललीला के अन्तर्गत यहाँ कुमारलीला, पौगडलीला तथा किशोरलीला—सबका अतर्भाव समझना चाहिए।

औराम और श्रीकृष्ण—दोनों ही गोपबालकों के साथ तरह-तरह के क्रीडा-परिच्छदों को लेकर घर से प्रातः चल पड़ते और नाना प्रकार के खिलवाड़ करते रहते थे। कहीं बाँसुरी की मोटी तान छेड़ते कहीं गुल्ले या ढेलवाँ से ढेला फेंकते, कहीं पावों में घघर धारण कर नाचते-गाते और कहीं बनावटी गाय, बैल बनकर खिलवाड़ करते।

'वृन्दावन' वस्तुतः भगवान् की पौगडलीला का प्रिय सहचर है। मुख्य रूप से वहाँ गोचारण-

१. तत्तत्तत्त पौगण्डवयःश्रितो ब्रजे बभूवतुस्ती पशुपालसंयतो।

गारचारयन्ती सखिभिः सप्तं पर्ववृन्दावनं पुष्पमतीव चक्रतुः ॥१०।१५।११॥

लीला और बालक्रीडाओं का वर्णन किया गया है।<sup>१</sup> गोपबालको, सखाओ और बलराम के साथ इस खेलकूद के प्रसंग में बाल-प्रकृति के लिए ऐसी स्वाभाविक और सहज क्रीडाओं के वर्णन हैं जो अपने यथार्थचित्रण में मन मोह लेते हैं।<sup>२</sup> उनमें मुरलीवादन का एक प्रमुख स्थान है।

माधामय की गोपात्मजचरित्रतुल्य बालक्रीडायाँ उम रम्य और पुण्य भूमि में चल रही थी (यव निगूढात्मगति स्वमायया गोपात्मजत्व चरितैर्बिडम्बयन् । रेमे रमालालितपादपल्लवो ग्राम्ये सम ग्राम्यवदीशचेष्टितः । १०।१५।१६)। कुमार और पीगड वय की इन्हीं लीलाओं के क्रम में बत्सामुर, बकामुर, अधामुर का वध, ब्रह्मामाह वा नाश, धनुकामुरवध, कालियदमन, प्रलबामुरवध, देवार्जुन में ब्रजवासियों का रक्षण आदि अलौकिक और अद्भुत लीलायाँ भी चलती रही। वृन्दावन में जब भगवान् क्रीडा कर रहे थे तो वहाँ ग्रामिण्युक्त में भी वसत की ही अद्भुत सुषमा छाई हुई थी।<sup>३</sup>

<sup>१</sup> तन्माधवो वेणुमुदीरयन् वृत्तो गोपैर्गुणान्निः स्वबलो यशान्वितः ।

पशून् पुरस्कृत्य पशव्यमाविशद् विहर्तुकामः कुसुमाकर वनम् ॥१०।१५।२

इस वन की वास्तवी शोभा भी अत्यन्त रमणीय है—

तन्मञ्जुघोषालिमृगद्विजाकुल महम्मनः प्रव्यपयः सरस्वता ।

वातेन जृष्ट शतपत्रगन्धिना निरीक्ष्य रन्तु भगवान् मनो वधे ॥१०।१५।३

इस परम रम्य चित्रण का वर्णन करते हुए आगे भगवान् ने स्वय कहा है, 'तस्मीपहत्यै तदजन्म यद्वृत्तम्, अर्थात् अपने हृदय के अज्ञानाधकार का विनाश करने के लिए वृन्दावन में भवतो, जानियों और मुनियों ने तप-बल्लरी आदि के रूप में जन्म लिया है। और साथ ही इनकी महिमा यह भी है कि जो अज्ञावान् भवत मदनमोहन के मधुरलीला-द्रष्टा—इन वृन्दावनीय स्थावरजंगमों का आस्थापूर्ण नयनों से दर्शन करता है उसकी हृदयप्रस्थि खुल जाती है, समस्त संशय नष्ट हो जाते हैं और मोह का गाढ़ाधकार दूर भाग जाता है।

बाललोलारत गूढ मुख के दर्शन, भजन और गुणकीर्तन करने के चरमाभिलाष से मुनिगण वृन्दावनीय अलियों के रूप में उपस्थित रहते हैं (१०।१६।६)। बौर ही नहीं, वहाँ के तृणबीरघ, पशु-वक्षी, कोट-पतंग—सभी सोभाग्यशाली, पुण्यवान् महात्मा हैं जो भगवान् के लीलादर्शनाथ विविध-रूपों में वहाँ वर्तमान रहते हैं। इन्हीं सब कारणों से वह वनधरणी धन्य है, वहाँ के तृणबीरघ, लताद्रुम, अमर-मयूर, हरिण-हरिणी और नदी-पर्वत सब धन्य हैं—

धर्म्येयमद्य धरणी तृणबीरघस्तत्पादस्पृशो द्रुमलताः । करजाभिमुष्टाः ।

नद्योऽत्रयः खगमृगाः सवयावलोकैर्गोप्योऽन्तरेण भुजयोरपि यत्स्पृहा श्रीः ॥

<sup>४</sup> स च वृन्दावनगुणैर्वसन्त इव ललितः । यत्रास्ते भगवान् साक्षात्रामेण सह केशवः ॥

यत्र निशंरभिर्हृदिनिवृत्तस्वनमिलितम् । शरवत्कञ्ठीकरजोवद्रुममण्डलमण्डितम् ॥

सरित्स्तरःप्रलविणोन्मिवायुना कङ्क्षारकञ्जोत्पलरेणुहारिणा ।

न विद्यते यत्र वनोकरां दम्बो निवाचबल्लघर्षवयोऽशादले ॥

वनं कुसुमिभं श्रीमन्नदचित्तमृगद्विजम् । गायम्भयूरजमरं कज्जकोकिलसारसम् ॥

कीद्विष्यमाणस्तत्कुणो भगवान् बलसंयुतः । वेणु विरणयन् गोपैर्गोधनेः सवृत्तोऽविशतः ॥

(१०।१८)

गोप-गोपियो का दावानल मे रक्षा-वर्णन करने के अनन्तर श्रीमद्भागवत (दशम-स्कन्ध) के बीसवें अध्याय मे वर्षा और शरद्-वर्णन आता है। मुख्यतः शरद् वर्णन के द्वारा मदनमोहन, गोपीजनवल्लभ की मधुरलीलाओ का वृन्दावन मे प्रवेश दिखाई देता है। शरद्भक्तु मे भगवान् ने मायो को चराते हुए मुरली की जो मधुर तान छेड़ी, जो वेणुगीत गाया उससे ब्रजगानाओ मे स्मरोदय हुआ—

कुसुमितवनराजिशुष्मिभूङ्गद्विजकुलघुष्टसर सरिन्महीध्रम् ।

मधुपतिरवगाह्य चारयन्ता सहपशुपालबलश्चुकूज वेणुम् ॥

तद्ब्रजस्त्रिय आश्रित्य वेणुगीत स्मरोदयम् । . . . .

तद्वर्णयितुमारब्धा स्मरन्त्य कृष्णचेष्टितम् ।

नाशकन् स्मरवेगेन विक्षिप्तमनसो नृप ॥

इस भाँति जब ब्रजनारियो मे मनोविक्षिप्तकारी प्रबल स्मरवेग का उदय हुआ तब भगवान् नटवर बाँसुरी बजाते हुए अपने रमणधाम वृन्दावन मे प्रविष्ट हुए—

बहर्षीड नटवरम्पु कर्णयो कर्णिकार बिभ्रद्वास कनककपिश वैजयन्ती च मालाम् ।

रन्ध्रान् वेणोरधरमुधया पूरयन्गोपवृन्दैर्वृन्दारण्य स्वपदरमण प्राविशद् गीतगीति ॥

वेणुगीत का यह वृन्दावनप्रसंग भगवान् की मधुरलीलाओ के परिवेश मे अनेक महत्त्वपूर्ण संकेत द्दित करता है। (१) गोपियो और ब्रजरमणियो के हृदय मे स्मरोदय हुआ। गोपीरमण नन्द-नन्दन की मधुर चेष्टाओ का स्मरण और वर्णन करती हुई गोपियो का यह स्मृतिमय स्मरभाव, मन का असहनीय विकलता की उस भूमिका तक पहुँचा देनेवाला है जहाँ मन विक्षिप्त हो जाता है, कुलकानि, लोकलज्जा और समाजमर्यादा के समस्त बन्धन दुर्बल होकर अपने आप टूट जाते हैं। (२) गोपीवल्लभ कन्हैया का रूपचित्र यहाँ नटवरस्वय मे अंकित है, पीताम्बर पहने, वैजयन्तीमाला धारण किए हुए, कानो पर कर्णिकार के पुष्प लगाये और मोरपत्र का मुकुट सजाये हुए रासवेषवाले नटनागर बाँसुरी के रन्ध्रों मे स्वरमुद्रा भर रहे थे। उस स्वरमुद्रा के रूप मे गोपीकान्त के अधरामृत की मानो वर्षा हो रही थी। (मधुरलीलाओ के लिए कृष्णभक्तों मे वर्णित नटवरलाल का जो छबीला छलवेष है उसका मुख्यावतार यहाँ मे होता है।) (३) 'स्वपदरमणम्' का स्वररस्य मुख्यतः यह है कि यह वृन्दावन वस्तुतः वैकुण्ठलोक या विष्णुलोक से भी रम्यतर है। परन्तु ध्वनित संकेत और भी है। 'पदरमणम्' वस्तुतः 'रमणपदम्' अर्थात् रमणस्थान है। आशय यह है कि यही वह स्थल है जो गोपिकाओ—ब्रजगानाओ के साथ नटनागर की मधुरतम रमणकेलियो की रम्यस्थली है। वृन्दावन तत्त्वतः भगवान् की रमणभूमि है। यह रमणभूमि वृन्दावन के अतर्गत वे कुञ्जगृह हैं जहाँ गोपीरमण के मधुरविहार और रमणलीलाएँ हुआ करती थी। (४) एक साधारण-सी और बात है जिसकी ओर भी ध्यान रखा जा सकता है। 'मधुपति' शब्द का (१०।२।१।१ मे) यहाँ कन्हैया के लिए प्रयोग हुआ है। अभी मधुपुरी की यात्रा न होने पर भी कृष्ण के इस नाम का यहाँ प्रयोग उन समस्त मधुरिमाओ का संकेत करता है जो श्रीकृष्ण का आधार लेकर उनमें प्रतिष्ठित थी—उनके वेष, लीला, धाम, रूप और चेष्टा—वे सर्वत्र ओतप्रोत थी। फिर भी जैसा कि प्रसिद्ध है—भागवत मे श्रीराधा का नाम नहीं आता। अतः आगे चलकर राधामाधव की कुञ्जवाटिका या विहारकुञ्ज के आश्रय रूप मे वृन्दावनमहिमा का जो अत्यधिक और सरस वर्णन अन्यत्र है उसका यहाँ विस्तार नहीं मिलता। उस विशेष गोपी के प्रसंग को लेकर भी नहीं—जिसे अग्रहीतनाम्नी श्रीराधा कहा जाता है।

इस अध्याय (१०।२१) में गोपियों द्वारा वेणुरव के वर्णनप्रसंग में सर्वप्रथम श्रीकृष्ण की मधुरभावमयी उपासनासरणि का चित्र सामने आता है। यहाँ मधुरभाव की प्रेम-शक्ति के अत्यन्त व्यापक एवं त्रैलोक्यप्रसारी प्रभाव का वर्णन हुआ है। इसकी सीमा में बृन्दावन के स्थावर-जगम सभी आ जाते हैं। आगे चलकर वीरहरण का प्रसंग भी इसी परिधि का सन्दर्भ है। उस लीला के भौतिक और आध्यात्मिक अनेक प्रकार के अभिव्यक्त्यार्थ बताये गये हैं। यक्षपत्नियों पर अनुग्रह और गोवर्धनधारण प्रसंग के पश्चात् दशम स्कन्ध के २६वें अध्याय में मधुपति की मधुरतम माधुर्यलीला का वर्णन आता है। शत्रुघ्नपिण्डा के रास के साङ्गोपांग स्वरूप का भागवत-कार ने बड़ा ही सफ़ल चित्र अंकित किया है। 'वनं च तत्कोमलगोर्जभरञ्जितम्' के द्वारा बताया गया है कि चन्द्र की कोमल किरणों से उस शरद् की राकारजनी में वन अर्थात् 'बृन्दावन' ज्योत्स्ना-श्वेत विभा में अभिरजित हो गया था। कृष्ण और गोपियों के भाव के अनन्तर भगवान् कृष्ण गोपियों के साथ यमुनापुलिन में विचरण और विहार तथा कामकेल करते रहे।<sup>१</sup> उन सब रम्यकेलियों की भूमि श्रीमद्भागवत में भी श्री बृन्दावन ही थी। वही बृन्दावन साक्षी है गोपियों और कृष्ण के मधुमय मिलनकेलियों का और विरहगान एवं गोपीगीत के करुणरन्दन का। वही श्यामसुन्दर और ब्रजमुन्दरियों का विरहानन्तर मिलन हुआ। यह सब वर्णन 'राम पञ्चाध्यायी' में अर्थात् श्रीमद्भागवत (दशमस्कन्ध) के २६वें अध्याय से ३३ अध्याय तक है। ये पाँच अध्याय श्रीमद्भागवत के प्राण माने जाते हैं। परिणामाति का अंतिम अध्याय 'महारास' का है। इसका रम्यतम स्थल भी बृन्दावन में यमुना का पुलिन है।

साराण रूप से कहा जा सकता है कि श्रीमद्भागवत का बृन्दावन नन्दनदन मुरलीधर की बाल-पौगड-किशोर-लीलाओं की रम्य रसा है। वहाँ मधुपति की वात्सल्य-मधुर-रसमयी लीलाओं की अजस्र शैवलिनी बहती रही है। पर उन सबके बीच लीलापति के चरित का परिवेश केवल मधुमयी उज्ज्वलशुगरी लीलाओं की रसधारा को ही प्रवाहित करनेवाला नहीं, वरन् ब्रजजन के आलौकिक कर्तव्य की गरिमा और भक्तरक्षक तथा लोकगोप्ता की महिमा से सर्वत्र उर्जस्वि है। यही स्थिति हरिवंश के वर्णन की भी है। भगवान् श्रीकृष्ण के जिस मधुररूप का विस्तार महाभारत की कृष्ण-प्रतिमा में प्रकाशित न हो पाया था उसे तत्परिशिष्टभूत खिलभागाश हरिवंश के विष्णुपर्व में सक्षिप्त-रूप से प्रस्तुत कर दिया है। वहाँ यद्यपि विस्तार नहीं है तथापि भागवत में अंकित रूप का सकेत वहाँ मिलना है।<sup>२</sup> इसे वहाँ 'नदनोपमकानन' (६।३१) कहा गया है। वही आगे चलकर भगवान् की रासलीला का सक्षिप्त वर्णन भी है।<sup>३</sup> कहने का साराण यह कि भागवत की समग्र लीलाकथा यहाँ संक्षेप में वर्णित है, बाललीला भी और कैशोर्य की मधुरलीला भी।

<sup>१</sup> उपनीयमाण उद्गापन् बनितासतयूथपः । मालां विप्रहृष्टजयन्तीं व्यचरन्मण्डयन् वनम् ॥

नद्याः पुलिनवाविश्य गोपीभिर्हिमबालुकम् । रेने तत्तरलानन्वकुम्भामोबाधायुना ॥

बाहुप्रसारपरिरम्भकरालकोष्ठीबीस्तनालभननर्मन्याप्रपातैः ।

क्षेत्र्यावलोकहस्तिर्बज्रसुवरीधामुत्सम्भयन् रतिपति रमयाञ्चकार ॥ (१०।३०।४४-४६)

<sup>२</sup> भूयतेऽहि वनं रम्यं पर्याप्ततृणसंस्तरम् । नाम्ना बृन्दावनं नाम स्वादुबुधफलोक्यम् ।

असिलिकण्टकवनं सर्वैर्बनगुणैर्युतम् । कवम्बपावपत्राव यमुनातीरसंस्थितम् ।

(हरिवंश विष्णुपर्व-८।२२-२३)

<sup>३</sup> तास्तं पयोधरीतुङ्गरोधिः सजयीभयन् । क्षामिताक्षरं जवर्नमिरीभान्ते बराङ्गनाः ॥१०।२३॥

ता शार्वभाषाः पतिभिर्धृतुभिर्नितुभिस्तथा । कृष्णं गोपाङ्गना राजो मृगयन्ते रतिप्रियाः ॥१०।२४॥

इस सन्दर्भ में यह भी ध्यान रखने की बात है कि श्रीमद्भागवत के समान ही हरिवंश में वृन्दावनवर्णन में मधुररसाश्रित प्रसंगविस्तार कम है और तदतिर लीला-विस्तार अधिक। श्रीमद्भागवत के समान ही राधानाम का और तत्सदभित वृषभानुकुमारी तथा नन्दकुमार की प्रेमलीलाओं से संपृक्त वृन्दावनचित्रों का अंकन यहाँ नहीं मिलता। इसे श्रीमद्भागवत से पूर्ववर्ती काल की रचना अनेक विद्वान् मानते हैं।

**विष्णुपुराण और ब्रह्मपुराण**—इनमें भी श्रीकृष्णलीला का वर्णन संक्षिप्ततर है जो श्रीमद्भागवत की ही शृंखला का है। यहाँ भी 'वृन्दावन' का उल्लेख है तथा संक्षेप में मधुरलीलाओं की चर्चा है। भागवत के समान इन वर्णनों में श्रीकृष्ण की बाललीला और गोपियों के साथ वंशांशलीला का ही संक्षिप्त अथवा संक्षिप्ततर उल्लेख मिलता है। उन्नी सन्दर्भ में वृन्दावन की चर्चा हुई है।<sup>१</sup> राधा-संपृक्त लीलाओं की यहाँ उल्लेख नहीं है। (शावद किसी सरकारण के प्रसंगताश में राधा की प्रेम-लीला का निर्देश भले ही हो गया हो।) इनकी रचना भी श्रीमद्भागवत से पूर्व की नहीं जाती है। 'ब्रह्मवैवर्तपुराण' का 'वृन्दावन-सन्दर्भ' अपना विशेष महत्त्व रखता है। कथा-दृष्टि से तो पुराण में 'वृन्दावन' का प्रवेश प्रायः उसी रूप में है जिसमें 'श्रीमद्भागवत' का है। परन्तु वहाँ कुछ विशेषताएँ दिखाई देती हैं—

(१) 'वृन्दावन' क्या नाम पड़ा है—इसके कारण बताये गये हैं।

इस प्रसङ्ग में अनेक विकल्प हैं —(क) सप्तद्वीपपति केदारनृपति की एक 'वृन्दा' नाम की कन्या थी। वह गृहस्थ और गृह्णीधर्म से विरक्त और तपस्विनी थी। योग-शास्त्र में भी विशारद थी। दुर्वासा मुनि से श्रीहरी का परम दुर्लभ मन्त्र पाकर वह (ससार से विरक्त हो) घर छोड़कर वन में तपस्या करने लगी गई। उसकी तपश्चर्या से प्रसन्न होकर श्रीकृष्ण प्रकट हुए और वृन्दा से वर माँगने को कहा। श्रीकृष्ण के परम कमनीय कलेवर को देखकर कामबाण मृच्छित 'वृन्दा' ने याचना की—“आप ही मेरे पतिरमणकर्ता होंगे।” श्रीकृष्ण ने बँसा ही किया। श्रीकृष्ण के साथ वह गोलोक चली गई और राधा के समान गोपीश्लेष्ठा हुई। जहाँ 'वृन्दा' ने तपस्या की थी या रमण किया था—वही स्थली 'वृन्दावन' हुई।

(ख) दूसरा सन्दर्भ एक पौराणिक कथा का संकेत करता है जो कथा-विस्तार के साथ शिवपुराण<sup>१०</sup> और देवी भागवत (६ स्कन्ध, २२-२३ अध्याय) में है। उसीका संक्षिप्त रूप यहाँ भी है। राजा कुशाध्वज की दो कन्याएँ थी—वेदवती (जिसने तप के द्वारा श्रीनारायण को प्राप्त किया—

तास्तु पद्मस्तीकृताः सर्वा रमयन्ति मनोरमम् । गायन्त्यः कृष्णचरित इन्द्रसो गोपकन्यकाः ॥१०।२५।

मुखमस्याञ्जसांशं तृषिता गोपकन्यकाः । रत्यन्तरगता रात्रौ पिबन्ति रसलासताः ॥१०।३२

तासां प्रथितसीमन्ता रति नोरत्नाऽऽकुलीकृताः । चाह विलंसिरे केशाः कुचापे गोपयोषिताम् ॥१०।३४

<sup>१</sup> 'श्रीमद्भागवत' की अपेक्षा 'विष्णुपुराण' को अनेक विद्वान् प्राचीनतर मानते हैं। सर्वप्रमुख प्रमाणों में उनका एक विशिष्ट तर्क यह है कि 'ब्रह्मसूत्र' के रामानुजीय 'श्रीभाष्य' में श्रीमद्भागवत का उल्लेख और उद्धरण नहीं है। अतः तब तक या तो भागवत विरचित नहीं था अथवा यदि रचित था तो भी उसकी प्रसिद्धि नहीं हो पाई थी। अतः 'श्रीमद्भागवत' का वृन्दावन प्रसंग वस्तुतः 'हरिवंश' और 'विष्णुपुराण' के संबद्ध अंश का उपबृंहणमात्र है।

<sup>१०</sup> शि० पु० चतुर्थ (कुमार), खण्ड, अध्या० १३-४१। यहाँ कथा में 'तुलसी' नाम मुख्य है।

वही जनक की कन्या सीता हुई। और तुलसी (जिसका दूसरा नाम 'वृन्दा' था)। 'तुलसी' अथवा 'वृन्दा' ने हरि की कामना से तपस्या की। परन्तु दुर्वास के शाप से शखचूड़ उसका पति हुआ। बाद में उसे परम रम्यवेषधारी (शिवपुराण के अनुसार 'वृन्दा' के पति का रूप धारण करके) श्री हरि ने उसके साथ रमण किया। वृन्दा के शाप से विष्णु भगवान् शिलारूप होकर 'शालग्राम' हुए और श्रीविष्णु के शाप से वही 'वृन्दा' तुलसी रूप से वृक्षरूपा हुई। उसी 'वृन्दा' के तपश्चर्या का स्थान वृन्दावन हुआ।

(ग) तीमरा भी एक कारण है। श्रीराधा के १६ नामों में 'वृन्दा' भी उनका एक नाम है। (वृन्दा, वृन्दावनी और वृन्दावनेश्वरी।) उन श्रीराधा (वृन्दा) की रम्य क्रीडास्थली ही 'वृन्दावन' है। इन कारणों में एक बात संकेतित है। कदाचित् वृन्दावन कभी तुलसीवन रहा हो? तुलसी-दल श्रीविष्णु और श्रीकृष्ण को श्रीलक्ष्मी या श्रीराधा के ही समान प्रिय है। श्रीलक्ष्मी का भी 'वृन्दा' एक नाम कही मिला है। इस कारण यह 'ब्रह्मवैवर्त' प्रसंग 'वृन्दावन' के विभिन्न पौराणिक-ऐतिहासिक सूत्रों का उपस्थित करता है और 'तुलसीदल' की महिमा को भी।

(२) वहाँ (ब्रह्मवैवर्त में) यह भी कहा गया है कि श्रीकृष्ण ने श्रीराधा की प्रीति के लिए, गोलोक में पहले वृन्दावन का निर्माण किया था। क्रीडा के लिए—लीला-विस्तार के लिए 'भू' पर भी वही वन वृन्दावन लाया और कहा गया।

(३) इस पुराण में यह भी कहा गया है कि नन्द, यशोदा, गोप, गोपी आदि ने नन्दगाव में वृन्दावन पहुँचने पर श्रम को श्रीकृष्ण से कहा कि 'यहाँ तो रहने के भवन आदि नहीं हैं। कैसे रहा जायगा। तब श्रीकृष्ण ने कहा—“उस स्थान पर तो अनेकानेक देवनिर्मित भवन प्रसाद हैं। परन्तु देवप्रीति के बिना दिखाई नहीं पड़ेगे।” उन्होंने आगे कहा “गोपगण रातभर समुचित स्थानों पर रहे। वन देवताओं की पूजा की जाय तो दूसरे दिन-प्रातः रम्य भवन दिखाई देंगे।” तदनन्तर बटमूलस्थ चण्डिकादेवी की विधिवत् पूजा की गई।

रात में सबके सो जाने पर करोड़ों शिल्पियों के साथ विश्वकर्मा आये और रत्नमणिमणिबयादि-युक्त कुबेर-किन्नर-यक्षगण भी पहुँचे। रात-ही-रात वहाँ सबके लिए मणिरत्नों के भवन—जिनपर सबके नाम लिखे थे—यथायोग्य बनाये गये। रात भर में ही गोलोकपुरी के समान विभूतियों आदि से संपन्न वहाँ एक नगरी बन गई। वह पुरी पचयोजनविस्तीर्ण थी, अद्भुत और आलौकिक थी। उसमें विचित्र एवं दिव्य तत्त्वल्लरियों और कुसुमफलों से सुगन्धित रासस्थल भी बना था। 'वृन्दावन' के सुनिर्जल स्थानों में जगह-जगह श्रीराधामाधव की केलिक्रीडाओं के लिए समुचित कुञ्जस्थलियाँ भी बनी थी। बटमूल के समीप, चम्पकोद्यान के पूर्व में केतकी वन के मध्य—उन दोनों की क्रीडा के निमित्त रत्नमण्डप भी बना था। इसमें अद्भुत रतिगृह भी था।”

॥ बटमूलसमीपे च सरसः परिचये तटे । चम्पकोद्यानपूर्वार्धे केतकीवनमध्यतः ॥

पुनस्तयोश्च कीर्त्तयै चकार रत्नमण्डपम् ।.....

बल्लिशुद्धांगुर्बस्त्रैर्माजालाबिभ्रितैः । नवशृङ्गारयोग्यैश्च कामवर्द्धनकारिभिः ॥

मालतीचम्पकानां च पुष्पराजिभिरन्वितम् । सकर्पूरैश्च ताम्बूलैः सङ्गरमापन्नसंस्थितैः ।

..... । कृत्वा रतिगृहं रम्यं नगरञ्च पुनर्ययौ । (ब० बं०, श्रीकृष्णजन्म, अ०

इसके अनन्तर श्रीकृष्ण की कैशोरलीलाओं का वर्णन और 'चीरहरण' (गोपी वस्त्रापरहरण) की एक प्रकार से मक्षिप्त कथा और रासक्रीडा का अनेक अध्यायो (ब्रह्मवै० कृष्णजन्मखण्ड अध्या०—२८, २९, ५३, तथा पुन ६९) में विस्तृत वर्णन है। इन वर्णनों में 'भागवत' आदिके बर्णित वृत्त का विस्तार करने के साथ-साथ मधुररतिलीलाओं के भी बड़े ही प्रेममय चित्र अंकित हैं। रतिवर्णन के सन्दर्भ में बारम्बार यह भी कह गया है की मुख्यतः श्रीगङ्गामाधव की यह क्रीडा—कामशास्त्रीय विधि-विधानों के अनुरूप समग्रभाव से हुई है। अधिकांशतः इसी विहारक्रीडा की स्थलीरूप से वृन्दावन का इस पुराण में वर्णन है। अन्य अनेक प्रसंगों में वैष्णवलोकों और वृन्दावन के माधुर्य के उल्लेख और वर्णन भी मिलते हैं।

यहाँ का यह वर्णन मधुरोपासकों कृष्णभक्तों की मधुरलीलाओं का ही स्वरूप है। निश्चय ही इसका मूल 'विष्णुपुराण' और 'भागवत' का ही है। परन्तु इन पर विस्तृत प्रभाव आगमों, मातृवत और पाञ्चरात्र महिमाओं का पड़ा है। उसका भी विकसित रूप 'हितसंप्रदाय', 'सखीसंप्रदाय', 'वैतन्य-संप्रदाय' और उत्तरकालवर्ती 'बल्लभसंप्रदाय' के बाह्यमय में अनेक और इनर भूमिकाओं के रूप में परलवित एवं फलित हुआ।

**पद्मपुराण**—इस पुराण में भी वृन्दावन का वर्णन बड़े विस्तार के साथ आया है। यहाँ दो वर्णन मिलते हैं—(१) उत्तरखण्ड में और (२) पातालखण्ड में। उत्तरखण्ड के २२७वें अध्याय से 'उमा-महेश्वर-संवाद' के अन्तर्गत श्री भगवान् के त्रिपादिभूतिलोक का बड़े विस्तार से विवरण दिया गया है जिसमें सप्तावरण और चतुर्व्यूह की विस्तृत चर्चा है। इनमें लोक के आवरणों—व्यूहों—का जो स्वरूपवर्णन है उसमें गोलोक या श्वेतद्वीप और वैकुण्ठ के समान ही वृन्दावन में भी गणवयं, शक्ति, विभूति और माधुर्य का पर्याप्त प्रसार है। आगे चलकर २४५वें अध्याय में कृष्णावतारचरित के प्रसंग में वृन्दावनलीला और महारास का भी वर्णन है—पर अत्यन्त संक्षिप्त में। भक्तिरूप में दास्यभक्ति की चर्चा यहाँ कुछ अधिक मिलती है।

दूसरा सन्दर्भ है 'पातालखण्ड' का। वृन्दावन का यह विवरण बड़े विस्तार के साथ और बहुत लम्बा-जोड़ा है। श्रीकृष्ण की (हरदेवद्वीपी लीला श्रोतुमिच्छामि तत्त्वतः। पद्मपु० पाताल-खण्ड—अध्याय ८३।१२) दैनंदिन लीला के प्रसंग में नारद को शिवजी ने वृन्दादेवी से वृन्दावन की लीला के रहस्य पूछने का उपदेश दिया। नारद के पूछने पर वृन्दा ने वह तत्त्व समझाया। इसके पूर्व ६९वें अध्याय से श्रीकृष्णचरित का आरम्भ होता है। इसी प्रसंग में विस्तार से 'वृन्दावन' का विवरण है। इसे सात्वती का मूर्धन्यस्थान कहा गया है और विष्णु का अत्यन्त प्रिय यह धाम ब्रह्माण्ड से भी ऊपर स्थित बताया गया है।<sup>१३</sup> इस पूर्णब्रह्म के सुख-प्रेमवयं से परिपूर्ण इस नित्यानन्द अव्यय धाम की महिमा इतनी है कि वैकुण्ठादि भी उसके अशाश कहे गये हैं—वैकुण्ठादि तदंशां स्वयं वृन्दावन भुवि।

“ गृह्याद्गृह्यतरं पुण्यं परमानन्दकारकम् । अत्यद्भुतं रहःस्थानं रहस्यं परमं पदम् ॥  
कुलभावां च परमं कुलं मोहनं परम् । सर्वसंस्तितमयं देवि सर्वस्थानेषु गोपितम् ॥  
सात्वती स्थानमूर्ध्वं विष्णोरत्यन्तकुलं वम् । नित्यं वृन्दावनं नाम ब्रह्माण्डोपरि संस्थितम् ॥  
गोलोकं सर्वं च यत्किञ्चिद्गोकुले तत्प्रतिष्ठितम् । वैकुण्ठं च यद् द्वारकायां प्रतिष्ठितम् ॥  
यद्ब्रह्मपरमेश्वरं नित्यं वृन्दावनं धियम् । कृष्णधाम परं तेषां अवश्यमेव विशेषतः ॥



इसके कर्णिकापर्ण विस्तार के अद्भुत रहस्य का विस्तृत उल्लेख करते हुए यथास्थान वृन्दावन का निर्देश है और उसे रसाश्रय—पूणानन्दरसाश्रय—कहा है—‘श्रीमद्भृन्दावन रम्य पूणानन्दरसाश्रयम् ।’ आनन्दविग्रह, किशोरवध, शुद्धसत्व, प्रेमपूर्ण वैष्णवों से सदा वह बन भरा रहता है। यहाँ पर भी वृक्षादि के प्राकृत और अनतानत अलौकिक विभूतियों का लबा-चोड़ा उल्लेख है। साथ-ही-साथ माधुर्यलीला का अनन्त सागर यहाँ भी लहराता रहता है। यहाँ श्रीकृष्ण को वृन्दावनेश्वर बताया गया है। नित्यराम, नित्यविहार आदि का अनाद्यत और अविच्छिन्न क्रम यहाँ भी चलता रहता है।

कहने का सारांश यह कि ‘पद्मपुराण’ का ‘वृन्दावन’ भावोपासना का आधार है। यह धाम नित्य-विहारस्थली है। तत्त्वतः यह ब्रह्माण्डोपरि स्थित नित्य वृन्दावन विष्णु का मूर्धन्य धाम है। वह अलौकिक धाम ही पृथ्वी पर प्रकट लीला का लौकिक निकेतन है। रहस्यमय और भूस्थ वृन्दावन गौचरतया लौकिक होकर भी तत्त्वतः नित्य और अलौकिक है। वहाँ प्रकृत लीला तो वर्णित है, पर साथ ही सदा अप्रकृत रूप में श्रीराधाकृष्ण की नित्यलीला का दैनंदिन नित्यविहार सर्वदा लीलायित रहता है। वृन्दा वहाँ की अधिकारिणी हैं और तत्सुखीभावपन्न भक्तगण सर्वदा बिहार-सुख के उपकरण-समादन में परमानन्दभाव से मग्न होकर सदा लगे रहते हैं।

एक बात विशेष रूप से ध्यान में रखने की है। वृन्दावन को यहाँ सार्वतो का मूर्धन्य विष्णु-धाम कहा गया है और सम्भवतः उस सम्प्रदाय का यहाँ प्रभाव भी अधिक पडा होगा। पर साथ ही चैतन्य मत में जिस परकीया भाव पर बल है—उसका भी उल्लेख यहाँ है—

“परकीयाभिमानिन्य प्रच्छन्नेनैव भावेन रमयन्ति निज प्रियम् ।” इसके अतिरिक्त भक्त के लिए वैष्णवों का तत्सुखीभावपन्न सहचरीत्व ही यहाँ सर्वतः का लम्बा-चोड़ा उल्लेख है। सहचरियों के लिए आवश्यक है कि वे श्रीकृष्ण की अपेक्षा राधिका में अधिक प्रेम (८३-६) रखें। अतः कह सकते हैं कि चैतन्यमत के अनुकूल वृन्दावन की पूरी भूमिका—पातालखण्ड में—प्रस्तुत हो जाती है। उत्तरखण्ड का उल्लेख अवश्य कुछ भिन्न है।

**अम्बपुराण**—इन मुख्य पौराणिक वर्णनों के अतिरिक्त अनेक अन्य पुराणों, उपपुराणों में यत्र-तत्र वृन्दावन का उल्लेख है। लिङ्गपुराण, मत्स्यपुराण, वामनपुराण, वाराहपुराण, वायु-पुराण आदि के सलिल प्रकरण और उल्लेखों में विशेष महत्त्व की बात दिखाई देने के कारण उनकी यहाँ चर्चा नहीं की गई है। बृहद्ब्रह्मपुराण में अवश्य ही विस्तार के साथ उल्लेख है। उसमें वृन्दावन की मधुरमहिमा वर्णित है। उस पर भी आगम-प्रभाव लक्षित है। ‘शङ्खवैवर्त’ और ‘स्कन्द’ के समान आचरणों की चर्चा है।

**मग्नसंहिता**—यद्यपि नाम से यह ग्रन्थ ‘संहिता’ है तथापि इसे पौराणिक वाङ्मय की शृङ्खला में आसानी से स्थान दिया जा सकता है। श्रीकृष्ण की भक्तिभावमयी चरितकथा को लेकर चलने-वाले पौराणिक ग्रन्थों में यह संहिता एक विशिष्ट कृति है। इसमें वासुदेव श्रीकृष्ण को पूर्णतम ब्रह्म बताया गया है। अवतार-प्रसंग में छ प्रकार के अवतार सोदाहरण गिनाये गये हैं—अशाशवतार, अशावतार, कल्पावतार, आवेशावतार, पूर्णावतार और पूर्णतमावतार। श्रीकृष्णचरित की पौराणिक मीली में क्या कहनेवाला यह ग्रन्थ अनेक खण्डों में विभाजित है जिसके प्रथम गोलोक खण्ड में कहा गया है—“भूभारहरणार्थं जब श्रीकृष्ण गोलोक से आने लगे तब उन्होंने श्रीराधा को भी साथ चलने के लिए कहा। (यह ध्यान रखना है कि यहाँ का ‘गोलोक’ भी उसी प्रकार ऐश्वर्य वैभावादि पद-विभूतिसंपन्न और माधुर्यमयी रसकेलि के लीलाओं का नित्य विलासस्थल है।) राधा ने कहा—‘यत्र

वृन्दावनं नास्ति, न यत्र यमुना नदी। यत्र गोवर्द्धनो नास्ति तत्र मे न मनः सुखः।' अर्थात् वृन्दावन, यमुना और गोवर्द्धन के बिना वे भूषण नहीं रह सकेंगे। गोलोक में ये सब पदार्थ थे। श्रीभगवान् कृष्ण उन सबको तथा साथ-ही-साथ अपनी समस्त प्रियमङ्गली, भक्तगण, प्रेयसीसमूह, परिकर, वृहद्, महिषियाँ, सहचारियाँ—आदि सबको साथ लेकर धरती की ब्रजभूमि में अवतरित हुए।" आगे के तीन खण्डों में पौराणिक गौरी को लेकर अन्तःकथारामित शिल्प द्वारा श्रीकृष्ण के बालकिशोर-चरित (वृन्दावनखण्ड, गिरिराजखण्ड, माधुर्यखण्डों में) का बृहद् वर्णन है। इस सन्दर्भ में कृष्ण से सबद्ध चरित के मधुमय परिवेश की समस्त लीलाओं का भी और लोकताता के रूप में अनेक असुरादि के वध की कथा भी सुनाई गई है। 'वृन्दावन' का वजन भी अनेकज और विस्तृतरूप में मिलता है। पर कोई विशेष नवीनता नहीं है।

सिद्धान्त-दृष्टि में यहाँ इतना ही कहना है कि गोलोक ही श्रीकृष्णरूप परात्पर पूज्यतम ब्रह्म का शाश्वत लीलाधाम है। वहाँ वृन्दावन, ब्रज, यमुना, गोवर्द्धन आदि तथा सभी गोप-गोपियाँ भी थी। उन्हीं का पूर्णवितार के साथ यहाँ भी अवतार हुआ यद्यपि गोलोक में भी सब कुछ बना रहा। अतः आगमोंवाली मान्यता का ही रूप यहाँ भी है।

### निष्कर्ष (पौराणिक अंश में)

उपर्युक्त पौराणिक विवरणों से स्पष्ट हो जाना है कि पुराणों में वृन्दावन का जो विवरण है, वह वस्तुतः स्पष्ट नहीं है। स्पष्ट नहीं है—इसका तात्पर्य केवल इतना ही है कि पुराणकार ऋषियों ने वृन्दावन का जो स्वरूप प्रस्तुत किया है वह प्रायः जहाँ एक ओर भौतिक 'वृन्दावन' की महिमा उपस्थित करता है वहाँ दूसरी ओर आध्यात्मिक, नित्य एवं अलौकिक वृन्दावन के शाश्वत स्वरूप की कल्पना भी प्रस्तुत करता है। उन वर्णनों में वृन्दावन के ऐश्वर्य और अद्भुत वैभव की जो रूपपरि-कल्पना सामने आती है, वह दिव्य है। नन्दनकानन के तुल्य कल्पद्रुमों और मणिमणित्रयों से सज्जित है तथा वहाँ का सब-कुछ मानव की विभूतिकल्पना और आनन्द सीमा का चरम उत्कर्ष है, वहाँ के भक्तों और पारिषदों का जीवन माधुर्यभक्ति के परम चिदानन्द की शाश्वत भवेदना से परिप्लुत है। वहाँ का वैभव कल्पनातीत है, वहाँ का मधुरासगागर अनाद्यन्त है, वहाँ की रसधारा अनन्त है, वहाँ भगवान् की मधुमयी सादक विभूतियाँ अचिन्त्य हैं, वहाँ का नित्य प्रेमविहार शाश्वत है, वहाँ की विलासचर्या अपरिमय है और उन सबके द्रष्टा, साक्षी और मधुरोपासक भक्त भी शाश्वत तथा अद्भुत हैं। वहाँ देवदुम और कल्पलताओं के सदृश तरुबल्लरियों के परम विहारकुञ्ज और केलिनिकेतन हैं। शाश्वत तारुण्यवाले किशोरियों से वह स्थली सदा परिपूर्ण रहती है। धीराद्या के साथ श्रीकृष्ण का वहाँ नित्य विहार चलता रहता है और भक्त तन्मयभाव में, तत्सुखी भावना से उस अनन्त रसधारा में सदा आकटनिमग्न रहते हैं।

दूसरी बात यह है कि उन वर्णनों में नित्य वृन्दावन का जो स्वरूप अंकित हुआ है वह तटस्थ और आलोचक द्रष्टा के रूप में बहुत कुछ वैसा ही है जैसा कि कहीं वैकुण्ठलोक का, कहीं विष्णुलोक का, कहीं गोलोक का, कहीं श्वेतदीप का अथवा कहीं कृष्णधाम का वर्णित है। दूसरे शब्दों में कहा जा सकता है—दृश्येतर, गोचरभिन्न अलौकिक या नित्य वृन्दावन तत्त्वतः कभी तो उपर्युक्त लोकों में से कोई अथवा कभी उन सबका उत्कृष्टतम स्वरूप है। इसी कारण कभी-कभी तारतम्य रूप से उनका वर्णन करते हुए उसे सबसे उत्कर्षपूर्ण कह दिया जाता है।

ऐसा जान पड़ता है कि पुराणों के वृन्दावन का स्वरूप मधुरोपासकों के आराध्य की वह

पूर्वपीठिका है जिसका स्वरूप गोपीय मधुरोपासकों के मूर्धन्य ग्रन्थ—वृद्धसन्दर्भ अथवा भागवतसदंभ में पट्टेबकर स्पष्ट हो गया। श्री सनातन गोस्वामी, श्रीरूपगोस्वामी और श्रीजीवगोस्वामी आदि के मत से मुख्य और वास्तविक वृन्दावन तो आध्यात्मिक, गुह्य, अभीष्टिक और वास्तविक है। वह नित्य है, शाश्वत है, अनवरत नित्यविहार की परमस्थ केलिस्थली है और उसकी सन्धि भी गालोक में है।

परन्तु इस पौराणिक धारणा का विकास भी क्रमिक है। हरिवंशपुराण, विष्णुपुराण, ब्रह्म-पुराण और श्रीमद्भागवत आदि में गृह्यात्मक, अलौकिक, प्रतीकात्मक एवं अपांथिक वृन्दावन की स्थिति आदि का न तो महत्त्व है और न उस मान्यता का आग्रह है। पर आगे चल कर धोड़ा बहुत स्कन्दपुराण में और विशेष रूप से पद्मपुराण तथा ब्रह्मवैवर्त में आगमोचित धारणा का पूर्ण विकास लब्ध है। आगे देखेंगे कि यही धारणा वैष्णव भागवतो और मधुर कृष्णोपासको में सर्वाधिक व्याप्त है। आगमसंहिताओं, वैष्णवतन्त्र-ग्रन्थों और वैष्णवोपनिषदों में भी इसी की विविधरूपीय नाना भूमिकाओं की नाना सदृशों और नाना रूपों में परिकल्पना एवं अभिव्यक्ति मिलती है। इनमें कौन पूर्ववर्ती है और कौन परवर्ती—यह निर्णय सप्रति सम्भव नहीं है।

### संहिता आदि आगमों में

नाटन-पात्रचरित्र—वैष्णव संहिताओं के वर्णनों में वृन्दावन का जो स्थान और स्वरूप है—उसका बहुत कुछ रूप पद्मपुराण के उत्तरखण्डग्रन्थ वर्णनों से मिलता-जुलता है। 'परमव्योम' के प्रति आसजनशील उक्त पुराण में परमव्योमाख्य वैकुण्ठ के आवरण के रूप में उसका स्थान निर्धारित हुआ है। अनेक संहिताओं और आगम-ग्रन्थों की यही स्थिति है। पर कहीं-कहीं श्रीकृष्णलोक के रूप में उसकी स्थिति स्वतन्त्र बताई गयी है जैसे स्वायम्भुवागम के ८५ वे पटल में—

पीयूषलतिकाकीर्णा नानासत्त्वनिपेक्षिताम् । सर्वसुसुखदा स्वच्छा सर्वजन्तुसुखावहाम् ॥  
नीलोत्पलदलश्यामा वायुना चालिता मृदु । वृन्दावनपरागस्तु वासिता कृष्णवल्लभाम् ॥  
मीमि कुञ्जवृता योगित्कीडामण्डपमध्यमाम् ।

वृन्दावन कुसुमित नानावृक्षविहङ्गम् । सस्मरत्माधको धीमान् विलासैकनिकेतनम् ॥

ब्रह्मसंहिता, बृहद् ब्रह्मसंहिता में भी कुछ इसी प्रकार का वर्णन है। वहाँ श्रीकृष्ण को परम ईश्वर सर्वोपरि बताकर—सहस्रपत्र कमलरूप गोकुलाख्य धाम का उल्लेख है—“सहस्रपत्र कमल गोकुलाख्य महत्पदम् ।” उसे प्रेमानन्दमहानन्दरस से अवस्थित कहा गया है—“प्रेमानन्दमहानन्दरसेनावस्थित तु यत् ।” उसी निजधाम गोलोकधाम में भगवान् श्री गोविन्द की स्थिति कही गई है। श्रीजीवगोस्वामी की व्याख्या के अनुसार चतुर्गुण आभ्यतरमण्डल 'वृन्दावन' नाम का है और बहिर्गुणलक्षितदीप गोलोक है। (किन्तु चतुरग्राभ्यन्तरमण्डल वृन्दावनाख्य बहिर्गुणलक्षित दीपलक्ष्य जेय गोलोक इति मत्पर्याय, पृष्ठसन्दर्भ, पृ० ३६६)। बृहद्ब्रह्मसंहिता का वर्णन बड़ा विस्तृत और आगमा-नुकूल—आवरण—पृष्ठ—दल आदि के प्रभाव में पूर्णतः भावित है। गौतमीयतन्त्र में भी उसकी चर्चा आई है। पञ्चोपनिषद् विस्तीर्ण उक्त वन को वहाँ भगवान् ने अपना ही देहरूपक कहा है। परन्तु उसके यथार्थ रूप का चर्मचक्षुओं में साक्षात्कार सम्भव नहीं है। उसका यथार्थ दर्शन तो महाभागवतो की ही होता है जो नित्यलीला और नित्यविहार आदि को देख पाते हैं। वहाँ भी मधुचर्मा की विहारकेलिके नित्यलीलाधाम का ही स्वरूप वृन्दावन को प्राप्त है। अनेक संहिताओं एवं आगमतन्त्र आदि के

ग्रन्थों में इन्हीं से मिलते-जुलते अलौकिक और दिव्य नित्यवृन्दावनधाम का स्वरूप-निर्दिष्ट है। कहीं वह विष्णुलोक, गोलोकधाम, श्वेतद्वीप, ब्रह्मद्वीप आदि का अंग है, गोलोक के आवरण विशेष में स्थित है और कहीं अंगी है। कभी-कभी उसकी स्वतंत्र स्थिति भी है। भीम वृन्दावन भी उसी का एक रूप है। यह भी वस्तुतः प्रायेण रहस्यमय है। इसका दृश्य रूप जनसाधारण दृग्भोचर है—पर वह भी तत्त्वतः नित्य ही है और सदा विहाग का निकेतन है। उसके दर्शनाधिकारी हैं—भगवान् के अतरंग और अनुग्रहभाजन भावभक्त या प्रेमोपासक—जिन्हें महाभागवत भी कहा गया है। 'वृन्दावन' और उसकी मधुरकेलियों के रसात्मक वर्णन का प्रसंग 'नारदपचरात' के श्रुतिविद्यासवाद प्रकरण में है, और 'बृहद्ब्रह्मसंहिता' <sup>13</sup> 'पुराणसंहिता', <sup>14</sup> 'बृहत्सदाशिवसंहिता' आदि में भी ऐसे ही सकेत हैं।

तबो, पाचरात्र-सात्वत संहिताओ एवं अन्य वैष्णव संहिताओ में इसका बड़ा विस्तार भी है और विविध परिप्रेक्ष्यों के अन्तर्गत उनका वर्णन भी नानारूपों में मिलता है। अतः यहाँ सबका उल्लेख सम्भव नहीं है। केवल सकेतमात्र से दिव्य, अलौकिक, प्रतीकपरक एवं रहस्यात्मक धाम के रूप का दिङ्मनिर्देश कर दिया गया है।

### वैष्णवोपनिषद्

वैष्णवोपनिषदों में भी 'वृन्दावन' की चर्चा, अनेक सन्दर्भों और परिप्रेक्ष्यों में हुई है। कहीं तो वृन्दावन और वहाँ के वैभवों का नाम लिया गया है और कहीं केवल वस्तुवर्णन के माध्यम से

<sup>13</sup> बृहद्वृन्दावन तत्र केलिवृन्दावनानि च । वृक्षाः कल्पद्रुमारचंच चिन्तामणिमयी स्थली ॥  
केलिकुञ्जानिकुञ्जानि नानासौख्यस्थलानि च ।

<sup>14</sup> भीमवृन्दावन रम्यं पूजनान्वरसाध्यम् । भूमिश्चिन्तामणीस्तोयममृत रसपूरितम् ॥  
वृक्षाः सुरद्रुमास्तत्र सुरभीवृन्वमण्डितम् । तदा किशोरकूपैश्च तल्लीतल्लेर्मुतम् ॥  
गुह्याद्गुह्यतमं गूढ गोलोके तत्प्रतिष्ठितम् । तत्र गोविन्दरूपेण स्वयं कीडति राधिका ॥

<sup>15</sup> एकः ब्रह्मिल्लहानः परितो वेष्टितं महत् । यत्र वृन्दावन नाम राजते सुमनोहरम् ॥  
बहुरत्नचित्रतला सरला सरलालघुभिर्बहूशाखिपरैः ।  
सुमनःफलभारनमज्जिरघो बसुधा बहुधा प्रविभाति शिवा ॥  
कर्णिकेव सरोजस्य वृन्दाविपिनमद्भुतम् । . . . .

गोपीजनसहस्रैश्च कृष्णेन सुमहात्मना । तत्र रासमहालीला यदस्माभिरनुभाविता ॥

इसी वृन्दावन में महाशक्ति श्रीराधा का निवास है जो—

कामार्तिभाजः कृष्णस्य भवः पीडामहोद्यधी ।

अत्यार्तप्रियसारङ्गसुखदानोद्यमण्डली ॥ . . . .

रत्यधिपारवप्रोद्यत्कुञ्चनुम्बीफलद्वया ।

भावपूरितद्वक्प्राप्तबीक्षामात्रेण कोटिशः ।

उत्पादयन्ती कन्वर्पान् अगस्त्योभान् रतिप्रियान् ।

एषा राधा महाशक्तिः कृष्णप्राणैकजीवनम् ॥

(पृ० सं०, अध्या० ३)

इस ग्रन्थ के तृतीय अध्याय से सप्तम अध्याय पर्यंत लगभग ३५० श्लोकों में 'राससमारम्भ' से आरम्भ करके 'प्रेमस्वरूपानुभाव' तक जगवान् श्रीकृष्ण और श्रीराधा की मधुरलीलाओं का वर्णन है।

वृन्दावन का सकेत है। वस्तुवर्णन में कभी-कभी वैकुण्ठ का नामोल्लेख है जो वस्तुतः वृन्दावन को ही इंगित करता है। कृष्णोपनिषद् में कृष्णावतार की अवतारणा करते हुए ब्यूह, परिकर, धाम आदि की चर्चा हुई है भगवान् के सर्वात्मवर्णन प्रसंग में। वही कहा गया है—

“वने वृन्दावने सोडन् गोपगोपीसुरे सह । गोकुल वनवैकुण्ठ तापसास्तत्र ते द्रुमा ।

गोपरूपो हरि माशान्मायाविग्रहधारण ।

गरुडो वटमाण्डीर मुदामा नारदो मुनि । वृन्दा भविन क्रिया बुद्धि सर्वजन्तुप्रकाशिनी ।

(कृष्णो० ७, ६, २४-२५)

गोपाल (पूर्व) तापनी उपनिषद् में श्रीकृष्ण को ‘परम दैवत’ बताते हुए उन्हें गोविन्द और गोपीजनबल्लभ कहा गया है। उनके ध्येय रूप की चर्चा के प्रसंग में ‘गोपगोपीगवादीत, वनमाली, कालिन्दीजलकल्लोलमञ्जी’ आदि पदों से अभिहित किया गया है। आगे ‘पंचपदात्मकगोविन्द-स्तुति’ के प्रकरण में आया है—“तमेक गोविन्द सच्चिदानन्दविग्रह पञ्चपद वृन्दावनसुरभूरुहतलासीन स्नाप्यामि”—अर्थात् वे वृन्दावन के कल्पद्रुम के तल पर आसीन रहते हैं। आगे चलकर वृन्दावन के लीलाशाली रूप का भी चित्र है—वेणुनादविमोदाय गोपालाय कालिन्दीकूललोलाय, लोल-कुण्डलधारिणे । वल्लभीवदनाम्भोजमालिने नृत्तशालिने । गोवर्धनधराय च (नम) ।” गोपालोत्तर-नापिनी में मथुरा का अभिज्ञान कराते हुए बताया गया है कि ‘भूचक्रस्थ सप्तपुरियों के मध्य में सप्त-पुरियाँ हैं। उनके मध्य में गोपालपुरी साक्षाद्ब्रह्म है—“तासा मध्ये साक्षाद्ब्रह्म गोपालपुरी ।” यही गोपालपुरी मथुरा है—“भूम्या तिष्ठति चक्रेण रक्षिता मथुरा तस्माद्गोपालपुरी भवति ।” बृहन्न, मधुवन, तालवन, काम्बवन, बहुलवन, कुमुदवन, खादिरवन, भद्रवन, भाण्डीरवन, लोहवन और वृन्दावन—इन द्वादश वनों ने ‘मथुरापुरी’ को आवृत कहा गया है। इस वर्णन में मथुरा का नाम ही मुख्यतः वर्णित है और उसी का एक आवरण वन वृन्दावन है। सर्वात में नामोल्लेख के कारण वृन्दावन को प्रमुख कहा जा सकता है।

‘त्रिपाद्विभूतिमहानारायणोपनिषद्’ में वैकुण्ठलोक की चर्चा अत्यन्त विस्तार से हुई है। जीवमुक्त के देहत्याग की इच्छा होने पर समस्त वैकुण्ठपार्यद आते हैं और उनके साथ वर्णित विधिनियमों के अनुसार उपासक भोमार्ग से चलता है। सत्यलोक, ब्रह्ममयवैकुण्ठलोक, पञ्चवैकुण्ठ, ब्रह्माण्डलोक, महाविराट्पद, पादविभूतिवैकुण्ठपुर, विश्वक्सेनवैकुण्ठपुर, ब्रह्मविद्यावैकुण्ठपुर, आदि में त्रिमश प्रवेश तथा उत्तरण करता हुआ उपासक तुलसी वैकुण्ठपुर का साक्षात्कार करने के अनन्तर वहाँ प्रवेश करता और उसके भी पार चला जाता है। इसके अनन्तर बोधानन्दवन, शृङ्ग बोधानन्दवैकुण्ठ (जिसे ब्रह्मविराट्पादवैकुण्ठ भी कहते हैं) में पहुँच जाता है। यही समस्त मोक्षसाम्राज्य की पट्टाभिषेक-स्थली है। इसी स्थान से उपासक नित्य गरुडाखंड होकर सुरवंशनपुर वैकुण्ठ की आभा का साक्षात्कार करता है। इसी के अभ्यन्तरस्थ सत्स्थानगत चक्रों के अभ्यन्तरतमस्थ सत्स्थान में धृत्कोणचक्र सदा जागृत्यमान रहता है, जो अपरिच्छिन्नानन्तदिव्यतेजोराश्याकार है। उसके भी अभ्यन्तरसत्स्थान में महानन्दपद है। उसके अभ्यन्तर सत्स्थान में ‘सुदर्शन’ पुरुष सदा विराजते रहते हैं। वही महाविष्णु हैं। उसके भी उपर्युपरि अद्वैतसत्स्थान है।

इस अद्वैतसत्स्थान के बोधरूप का विस्तृत वर्णन है जो निर्विकार, निरजन, देशकालाद्यपरिच्छिन्न, बाह्यमनोनाशान्वितातीत, परमानन्दसमष्टिकन्द, परमचिद्धिलाससमष्टिधाकर, परमसत्समष्टिस्वरूप, अद्वितीय, अखण्डानन्दाभूतविशेष, स्वयंप्रकाश आदि शब्दों से परिचायित हुआ है। वह परमानन्दलक्षण अपरिच्छिन्न-

न्तपरज्योति, जो शाश्वत है—शाश्वत विभात होती रहती है। वही त्रिपाद्धिभूतवैकुण्ठस्थान है, वही परमकैवल्य है जो अबाधित परमनस्व है और अनन्त उपनिषदों से विमूय है।

इस प्रकार यहाँ केवल वैकुण्ठ की महिमा और उसके आध्यात्मिक तथा अलौकिक और सूक्ष्म दार्शनिक स्वरूप का विवरण है जो रहस्यात्मक भी कहा जा सकता है, साधकमात्रज्ये भी कहा जा सकता है और भौतिक मनोविज्ञान की दृष्टि में सकल्प-प्रतीकान्मक भी। इस सन्दर्भ में एक बात विशेष रूप से उल्लेख्य और कथ्य है। यह वैकुण्ठबोध विष्णु ज्ञान से समुन्नत साधककोटि की केवल उन आत्माओं और जानियों के लिए ही ज्ञानसवेद्य है जिन्हें सूक्ष्मानिमृक्षम अपाधिब एव दिव्य देह प्राप्त है। उन्हीं का साक्षणीय है।

उसी उपनिषद् के अन्त में (सालवनिरालवयोगद्वय की चर्चा करते हुए) भक्तियों का ही निरूपद्रव कहा गया है। वहाँ उल्लिखित है—तस्मात् सर्वेषामधिकारिणामनधिकारिणा च भवित्ययोग एव प्रशस्यते। भक्तियोगो निरुद्रव। भक्तियोगान्मुक्तिः। सर्वेषामपि विना विष्णुभक्त्या कल्पकोटिभिर्मोक्षा न विद्यन्ते। कारणेन विना कार्यं नादेति। भक्त्या विना ब्रह्मज्ञानं कदापि न जायते। भक्तिनिष्ठो भव। भक्त्या सर्वसिद्धयः सिद्धयन्ति। भक्त्यसाध्यः न किञ्चिदस्ति।

(त्रिपाद्धिभूतिमहानारायणोपनिषद्—अध्या० ८। ११, १२)

इस प्रकार दिखाई पड़ता है कि उक्त उपनिषद् में अद्वैतमत का—सच्चिदानन्दान्मक अखण्ड, एक, अद्वय, सर्वमय, निरवधि निरुपाधि, निराकार, निरञ्जन और गुणातीत आदि 'वैशिष्ट्यविशिष्ट' परम ब्रह्म तथा परम ज्ञान का प्रतिपादन करते हुए भी विष्णुभक्ति के बिना कोटिकोटि कल्पों की साधना द्वारा भी मोक्ष सम्भाव्य नहीं है। यहा ज्ञान और भक्ति—दोनों को एक साधना के दो अनिवार्य पक्षों जैसा स्वीकार किया गया है। इस विवेचन का 'वैकुण्ठ' त्रिपाद्धिभूतवैकुण्ठ है। कदाचित् यही भक्ति-साधना के क्षेत्र में आनन्द, सुखसुधा, परमानन्दसागर, परमसीन्दर्य आदि की परमनिधानता के कारण भक्तों का कुण्ठधाम, गोलोक, श्वेनद्वीप, अपाधिब और पाधिब वृन्दावन के रूप में विवर्तित हुआ। पर इस सन्दर्भ में एक बात ध्यान रखनी चाहिए। विवेच्य उपनिषद् के वर्णन के किसी सोपान का वैकुण्ठ—नारीभाव या नरनारीयोगभाव की किसी भूमिका या भावना का उल्लेख नहीं करता। पर आनन्द, सौन्दर्य, उल्लास, आमोद और अनन्त ऐश्वर्य-वैभव की माहिमागरिमा के विस्तृत विवरण देनेवाले रहस्यमय एव रम्य चित्रों को उपस्थित करता है। कदाचित् उसी माधुर्यवर्णन, आनन्दकल्पना और वैभवभूमा में प्रेरणा और उपादान-उपकरणों को लेकर परकालवर्ती—श्रीकृष्ण के भक्तों, प्रेम-साधकों और मधुरोपासकों ने गोलोक और वृन्दावन आदि का रम्य सकल्पचित्र निमित्त किया।

### स्तोत्रबाह्यमय की झलक

स्तोत्रों में भी वृन्दावन की महिमा बड़ी ही अनुरक्ति और मधुरभक्ति के साथ गायी गयी है। कृष्ण की प्रेमाभक्ति के उपासकों की परम्परा में अनेक मधुरोपासकों ने वृन्दावस्थ या वृन्दावन का प्रेममय कीर्तियान प्रस्तुत किया है। यदि गीतात्मक स्तोत्र ग्रन्थ के रूप में 'अयदेव' के 'गीत-शोविन्द' को लिया जाय तो उसमें वर्णित श्रीकृष्ण की मधुरचर्याओं के भावमय गीतों में चैतन्य-मतीय धारणा के अनुकूल पीठिका मिलती है और चण्डीदास तथा विद्यापति के लिए प्रेरणा भी।

अनेक छोटे-बड़े विष्णु-कृष्ण स्तोत्रों में वृन्दावन का एव वहाँ के विहार-चर्या का उल्लेख मिलता है। अनेक वृन्दावनाष्टकों, यमुनाष्टकों आदि में वृन्दावन का नाम विभिन्न परिप्रेक्ष्य से आया

है। 'ब्रजवनविहारी', 'बृन्दाटवीकुञ्जनिकुञ्जलील' 'गोपीजनवल्लभ', 'राधाबिलासचतुर.', 'बृन्दावन-निकुञ्जकैलिनिपुण' आदि विशेष विशेषणों से उनका उल्लेख है। 'श्री गोविन्दाष्टक', 'द्वादशस्तोत्र', 'जगन्नाथाष्टक', 'राधाष्टक', 'भगवन्मानसपूजनम्', 'गोपालस्तोत्र', 'श्रीकृष्णस्तोत्र' (दोनों नारदपाचरात्र के) आदि में इसी प्रकार के उल्लेख मिलते हैं। परन्तु बृन्दावन-सम्बन्धी धारणा पर उनसे कोई खास प्रकाश नहीं पड़ता। अतः कुछ बड़े भक्ति-स्तोत्रों के आधार पर इस प्रसंग की चर्चा नीचे की जा रही है।

प्रबोधानन्द सरस्वती का 'बृन्दावन-महिमामृत' नामक स्तोत्र एक विशाल ग्रन्थ कहा जाता है। श्री प्रबोधानन्द की इस कृति में प्रेम और माधुर्य की ऐसी अजल धारा बहती दिखाई देती है जिसमें मधुर कृष्णभक्तों का प्रेमोत्सुक हृदय निमग्न हो उठता है। इस कारण चैतन्यमतानुयायी श्री सरस्वती-पाद को तथा उनकी कृति को अपने संप्रदाय का ग्रन्थ मानते हैं और राधावल्लभ संप्रदायवाले अपने मत का। हमें इस विवाद में पड़ना अभीप्सित नहीं है। यहाँ इतना ही कथ्य है कि यह महास्तोत्र बृन्दावन की अपूर्व महत्ता और मधुर वर्णनों में आद्यत ओतप्रोत है। इस बृन्दावन की महिमा का वर्णन करते हुए स्वयं मदनमोहन श्रीकृष्ण कहते हैं—“मेरी और श्रीराधा की, जो स्थली, केलिचातुर्य-धारा है तथा हम दोनों की अतिशयेन निरन्तर और निरवधि वर्द्धमान कामतृष्णा का जो साक्षात् स्वरूप है एवं इसके साथ-ही-साथ हम दोनों के प्रेमबन्ध का गाढतर गाढतम जो अतिबलन है वह सब—हे रम के खनिस्वरूप बृन्दावन! तुम्हारी ही शक्ति का विस्फूर्जन है।”<sup>१५</sup>

इसके सम्बन्ध में श्रीसरस्वतीपाद कहते हैं कि 'बृन्दारण्य में मदनमोहन के द्वार पर कुतिया रूप में रहना भी परम सौभाग्य है, पर अन्यत्र लक्ष्मी की सखी या स्वयं रमा (लक्ष्मी) होना भी कबूल नहीं'।<sup>१६</sup> इस प्रकार की उक्तियाँ अनेक भक्तों या श्रद्धावानों के वचनों में मिलती हैं। 'रसखान' की प्रसिद्ध उक्ति भी इसी प्रकार की है।

गंगा की स्तुति में भी कहा है कि “हे गंगे! तुम्हारे तीर पर तरकोटर में पक्षी होना मेरे लिए सौभाग्य की बात है, यदि तुम्हारे नरकान्तवारि में मछली या कछुआ होकर रहना हो तो भी मेरा जन्म धन्य है। पर अन्यत्र, मदलावी गजघटा के घटास्वर से घिरे हुए परम वैभव और सुख का

<sup>१५</sup> श्रीराधाया नम च यदहो केलिचातुर्यधारा।

मज्जात्युर्ध्वनिरवधि बरीवृद्ध्यते कामतृष्णा।

गाढं गाढं यदतिचलते कोऽपि नौ प्रेमबन्धः

सर्वं बृन्दावन-रसखने! शक्तिविस्फूर्जितम् ते ॥ (बृन्दावनशतकम्, शतक ११।३०)

<sup>१६</sup> बरमिह बृन्दारण्ये सुबराकी मदनमोहनद्वारि।

अपि सरभाऽपि रमाप्रियसख्यपि नान्यत्र नो रजापि स्याम् ॥

(वही, द्वितीय शतक ६७ श्लोक)

अतुर्थ शतक में भी निम्नांकित श्लोक हैं—

यदि बृन्दावनं बिन्दाभ्यपि तृणान्ते वनास्तेषु।

न तदा वैकुण्ठसखीभ्यः करमिलिता निधालये ललिताम्।

सर्वदुःखदशा घोरा वरं बृन्दावनेऽस्तु मे।

प्राकृताप्राकृतासेवविभूतिरपि नान्यतः।

(वही, शतक ४।६०, ६१ श्लोक)

जीवन भी स्वीकार्य नहीं—(त्वत्तीरे तत्कोटरान्तरगतो गङ्गे विहङ्गो वर, त्वभीरे नरकान्तकारिणि वर मत्स्योऽथवा कच्छप । नैवान्यत्र मदाधसिन्धुरघटासषट्षण्टारणत्कारस्तत्र समस्तवैरिबनितालब्धस्तुति-भूपतिः) ।' कहने का सारांश यह कि इन उद्गारों में प्रस्तुत के प्रति भक्त कवि के हृदय की प्रेम-गाढ़ता का परिचय मिलता है। यहाँ भी स्वामी प्रबोधानन्द की उक्ति वैसी ही है। उद्धव के कथन में (श्रीमद्भगवत् में) भी इसी ढंग का भाव व्यक्त है जब अपनी चरम लालसा व्यक्त करते हुए वे कह उठते हैं—

आसामहो चरणरेणु जुषामह स्या वृन्दावने किमपि गुल्मलतीषधीनाम् ।

या दुस्त्यज स्वजनमायं पथ हि हित्वा भेजुर्मुकुन्दपदवी श्रुतिभिर्विमृश्याम् । (श्रीमद्भाग० १०।४७।६१)

श्री प्रबोधानन्द ने वृन्दावन को दिव्यज्योति का धाम बताते हुए कहा है कि वह प्रकाशपुञ्ज अज्ञानान्धकार से बचाने का हेतु है। करोड़ों रवि, इन्दु, वह्नि और विद्युत् के प्रकाश को अभिभूत करनेवाली वृन्दावती की प्रभा (आत्मप्रभा) जिसके अन्तःस्ल में प्रदीप्त हो जाती है उसके मन में पुन सुतवितैषणादि उदित नहीं होती—

वृन्दावती यदि रवीन्द्रहृताशविद्युत्कोटिप्रभाविभवकारि महाप्रभादध्या ।

आत्मप्रभा सकृदपि प्रतिभाति चित्ते वितैषणादि नहि तस्य मनस्युदेति ॥ (वही, श० २।३७)

इसी कारण इस परमरम्य ज्योतिर्धाम का महिमागान करते हुए वे कहते हैं कि 'जिस वृन्दावन की महिमा का गान करने में स्वयं शेष भी समर्थ नहीं है, उसका वर्णन भला दूसरे क्या करेंगे और मैं कुछ क्या कर सकता हूँ! केवल अतिप्रणय के कारण उसका विवरण देते हुए स्वयं को कृत-कृत्य बनाने के लिए मेरा यह उपक्रम है—

शेषोऽपि यस्य महिमा मूतवारिराशे पार प्रयातुमनलब त तव केऽन्ये ।

किन्त्वल्पमप्यहमतिप्रणयाद् विगाह्य स्या धन्यधन्य इति मे सम्पुष्कमोज्यम् ॥ (वही, १।२)

'हितहरिबंध' मतानुयायियों के मतानुसार श्री प्रबोधानन्द ने जीवन का परम पुरुषार्थ और चरम काम्य माना है श्रीराधारानी की चरणकरुणा के उदय को। इसका सकेत स्वयं हितप्रभु की रचनाओं में अनेकज मिलता है। उसी भावना का अनुगमन करते हुए श्री प्रबोधानन्द ने अपना उद्देश्य प्रकट किया है—“जबतक श्रीराधा के पदनखमणिरूपी चन्द्र की ज्योत्स्ना का प्रकाश आविर्भूत नहीं होता तब तक चित्तचकोरी को वृन्दावन की धरती में मोद नहीं प्राप्त होता। और जबतक उक्त पुण्यस्थली में गरिष्ठा निष्ठा नहीं होती तब तक श्रीराधा की तादृशी चरणकरुणा का उदय ही नहीं होता—

यावद्राधापदनखमणेश्चन्द्रिका नाविरास्ते

तावद्वृन्दावनभूवि मुद नैति चेतश्चकोरी ।

यावद्वृन्दावनभूवि भवन्नापि निष्ठा गरिष्ठा

तावद्राधाचरणकरुणा नैव तादृश्युदेति ॥ (वही १३।२।)

इस कृति में नित्यकिशोरयुगल के मधुमय एव रसाप्लुत नित्यविहार और नित्यरास का अत्यन्त मनोरम वर्णन किया गया है। श्रीरसस्वतीचरण कहते हैं—इस वृन्दावन में उस अनिर्वचनीय नित्यकिशोर और नित्यविहारी श्रीराधाकृष्ण की नित्यलीलामयी मूर्ति का नित्यविलास होता रहता है, नित्यवास बना रहता है, जो सदा किशोर रहते हैं, जो सदा प्रेमक्रीडारत रहते हैं जो न कही जाते हैं और न कही अन्यत्र से आये हैं आदि ।'



ऐश्वर्य परम च वेति न मनाञ्ज नान्यञ्च कञ्चिद्वस,  
न स्थाने परत कदात्वनुगत नो वा कुतोऽप्यागतम् ।  
कैशोरादपर वयो नहि कदाप्यासादयस क्षण  
क्रीडातोऽविरत तदेकमिधुन बृन्दावने नन्दति ॥ (बही ६।६)

वे श्री राधा को प्रेमसार से अगाध मानते हैं, श्रीकृष्ण को उस एकमात्र राधारस में अपार तुष्णावान् बताते हैं, पूर्वोक्त युगल परस्पर दो रीतियों की समान आधारभूत सखियाँ—द्वयैक्य—हैं उस युगल मूर्ति का परम प्रसिद्ध नित्यधाम बृन्दावन है—

जयति जयति राधा प्रेमसारैरगाधा जयति जयति कृष्णस्तद्रसापारतुष्ण ।

जयति जयति बृन्द तत्सखीना द्वयैक्य जयति जयति बृन्दाकानन तत्स्वधाम ॥ (बही, ६।४५)

वस्तुतः श्री प्रबोधानन्द का यह स्तोत्रग्रन्थ उनकी श्रीराधाकृष्णविषयक मधुर भक्ति और बृन्दावनविषयक श्रद्धापूर्ण अनुरक्ति का काव्यमय उद्गार है। उनके मत से बृन्दावन के वस्तुतः तीन स्वरूप हैं—(१) 'गोष्ठ बृन्दावन', (२) 'गोपीक्रीडास्थल बृन्दावन' और (३) 'श्रीराधाकुञ्जवाटी'—

श्रीकृष्णस्याथो गोष्ठबृन्दावन तत् गोप्या क्रीडाधाम बृन्दावनान्त ।

अत्याश्चर्या सर्वतोऽस्माद्विचित्रा श्रीमद्राधाकुञ्जवाटी चकास्ति ॥

आद्यो भावो यो बिम्बोऽर्जितपूर्णस्तद्रूपा सा तादृशोन्मादि सर्वा । (बही १।५,६)

तृतीय स्वरूप ही मुख्य है जो श्रीराधा की निकुञ्जवाटी है। यह सबसे विचित्र पूर्वोक्त दोनों रूपों से विलक्षण तथा अत्याश्चर्यमय है। यह तृतीय रूप उस रति का, नित्यप्रणय का सहज रूप है जो सर्वत बिम्बुद्ध और पूर्ण है।

यत यह तृतीय बृन्दावन सर्वप्रधान, सहजरतिस्वरूप, बिम्बुद्ध और पूर्ण रतिमय है, सर्वथा और सर्वदा स्वमुखवासनाशून्य एव प्रेमाभिन्न युगलस्वरूपमय है—इसी कारण श्रीप्रबोधानन्द मानते हैं कि इस विपिन के समस्त स्थावरजगम कणों को महायोगीगण भी सच्चिद्ब्रह्मस्वरूप मानते हैं।<sup>१६</sup> इसी कारण वह कृष्ण भक्तों का सर्वस्व है।<sup>१७</sup>

<sup>१६</sup> श्रीबृन्दावनतद्गतस्थिरचरान् स्थानन्वसच्चिद् वनान्

अङ्गुष्ठाप्युश आप्लुतान् हरिरतोऽहोमृतकाम्बुधौ ।

पश्यन्तो विलसन्ति सन्त इह केऽप्याधित्य सर्वात्मना

श्रीराधाचरणाब्जहलच्छायां महायोगिनः ॥ (बही-१२।११)

<sup>१७</sup> श्रीजीवानन्द बिछासागर द्वारा प्रकाशित, 'काव्यसंग्रह' के भाग २, संस्करण ३ में एक 'बृन्दावनसतक' मिलता है। हो सकता है यह भी श्रीप्रबोधानन्द के 'बृन्दावन-महिमामृत' का ही कोई सतक हो। इसमें भी 'बृन्दावन' का भक्तिभावबल्य कीर्तिगाण हुआ है। यहाँ के वर्णन कभी तो राधावल्लभीय दृष्टि का संकेत करते हैं और कभी चैतन्यमत की मान्यताओं का स्पर्श करते हैं। वस्तुतः बल्लभ, चैतन्य और राधावल्लभ के मतों का प्रचार ब्रजमण्डल में लगभग आसपास ही होता जा रहा था। अतः भक्तिभाव से ओतप्रोत भक्तों की दृष्टि में सांप्रदायिक मतवाद की कठोरता शास्त्रीय विवेक में भस्म हो रही थी, यशोगान में जाबाजिधर्म ने सभी माधुर्य-भाषों को अपने आभोग में समेट लिया था। नीचे उद्धृत इस सतक के पद्य बहुत कुछ उसी ढंग के हैं जैसे 'राधाबुधाभिधि' या 'बृन्दावन-महिमामृत' में मिलते हैं—

## प्रेमपतन

रसिकोत्तम का प्रेमपतन वस्तुतः माधुर्यमयी भक्ति का विस्तृत विवरण उपरिस्थित करता है। परन्तु ग्रन्थ का शीर्षक 'वृन्दावन' की ओर संकेत करता है। प्रेमपतन का आशय सामान्य भाषा में प्रेमनगरी शब्द से व्यक्त किया जा सकता है। यहाँ 'प्रेम' पद से अभिप्रेत है मधुरमूर्ति श्रीकृष्ण के मधुर प्रेम का नगर या पतन। उक्त ग्रन्थ में प्रेमपतन की भक्तिकोश का दिव्यधाम बताते हुए उसी को वृन्दावन निदर्शित किया गया है और उसका स्थान गगन में विलसमान वर्णित है—

श्रीवृन्दावनकेलिरङ्गसहज सौन्दर्यशोभाचयो  
 बैदगध्यादिचमत्कृतेः परतर विश्वान्तिधामाद्भुतम् ।  
 तन्मे मोहनदिग्धमागरबरद्वन्द्वं मिथो जीवन  
 गौरश्यामलमुग्ज्ज्वलोन्मदरसाविष्ट हृदि स्फूर्जन्तु ॥  
 महोग्ज्ज्वलरसोन्मदप्रणयसिन्धुनिष्यन्विनी  
 महाभधुरराधिकारमणखेलमानन्दिनी ।  
 रसेन समधिष्ठिता भुवनबन्धया बन्धया  
 जकास्तु हृदि मे हरेः परमधाम बृन्दाटवी ॥

इह सकलमुखेभ्यः वृत्तमं भक्तितोष्यं तदपि चरमकाष्ठां सम्यगाप्नोति यत्र ।  
 तदिह परमपुंसो धामवृन्दावनाथं निखिलनिगमगूढ मूढबुद्धिर्न वेद ॥  
 बिभ्राजसिलकाकलिनन्दनयानीरीधनीलाम्बरो—

दञ्चत्काञ्चनचम्पकण्डविरहो नानारसोल्लासिनी ।  
 कृष्णप्रेमपयोधरेण रसदेनात्यंतसंमोहिनी  
 गोपस्यात्मजवल्लभा बिजयते राधेव बृन्दाटवी ॥  
 स्मारं स्मारं नवजलधरश्यामलं धाम बिद्युत्-  
 कोटिज्योतिस्तनुलतिक्रिया राधया शिलष्यमाणम् ।  
 उर्ध्वर्ध्वः सरसरसः प्राञ्जलिर्जुस्ममाण-  
 प्रेमाविष्टो भ्रमति सुकृती कोपि बृन्दावनान्तः ॥

विदन्ति यावत्प्रणय न मन्वा बृन्दावने प्रेमविलासकन्दे ।  
 तावन्न गोविन्दपदारविन्दस्वच्छन्दस्वप्नभित्तिरहस्यलाभः ॥  
 देवी वाक् प्रतिषेधिनी भवतु मे स्याद्वा गुरुणा गिरा  
 श्रेणी शास्त्रविद्वानिहास्तु बहुधा यः कोपि कोलाहलः ।  
 त्यक्त्वा साधनसाध्यजातमखिलं लग्न तु मे राधिका—

कीडाकाननवाससम्पदि मनाक् व्यावर्त्तते नो मनः ॥

इनके अतिरिक्त उक्त शतक में बराबर ऐसे वचन आए हैं—

‘राधाकेलिनिकुञ्जमञ्जुलतरं बृन्दावनं जीवनम्, तन्मे नन्दकिशोरकेलिभवनं बृन्दावनं जीवनम्’ ।

‘कदा मधुराधिकारमजरारसकेलिस्थलीं विलोक्य रसशेषधि मधिवसाभि बृन्दावनम् ॥ आदिः ।

मति-रति-युवति-पतियंत्पालयिता मधुरमेवको राजा ।

गगने विलसति नगर नैकशिरोमन्दिर नाम ॥ (प्रेमपत्तन पृ० ६।६)

गगन-विलासी इस नगर का 'मधुरमेवक' नाम का राजा है शृंगाररसमय या शृंगारसात्मक प्रजनन—युवराज श्यामसुन्दर श्रीकृष्ण । उनकी दो युवती पत्नियाँ हैं । 'मति' है 'रति' की सपत्नी—जो वस्तुतः श्रीकृष्ण का निजैश्वर्यानुसन्धान है और 'रति' है रसपथ में मधुररस का स्थायी भाव (मधुर रति) जो तत्वन महाभावस्वरूप श्रीराधा हैं । टीका में आगे कहा गया है—'तत्तत्परि-परिकरात्मकनित्यसिद्धामनजननिवासस्थान श्रीवृन्दावनमण्डलमेव ।' अर्थात् लीलापरिकर के नित्य सिद्ध भक्तों का निवासस्थान (बृन्दावन) का अन्तर्मण्डल ही 'प्रेमपत्तन' है । 'गगने' से यहाँ तात्पर्य है पाताल से लेकर बैकुण्ठ तक सर्वोपरि । 'दुर्लभत्व' भी उक्त पद का वैकल्पिक संकेत है । एक और व्याख्या भी की गई है—गगने अर्थात् रसजों के 'हृदयाकाश' में ही उसकी सदा स्थिति है—वहाँ से बाहर नहीं । इन व्याख्याओं का निष्कर्ष इंगित करता है कि वह नगर दुर्लभ है, अनधिकारियों के लिए अगम्य है, रहस्यमय है और सुगोप्य है ।

यदि विचारपूर्वक देखा जाय तो यह बृन्दावन वस्तुतः नित्यविहार या शाश्वतवैली का चेतन कर्त्तव्यता भावमय स्थल है, भौतिक मत्तावान् स्थान नहीं । वहाँ दृश्य एव गोचर प्रजमण्डलीय बृन्दावन का कोई वर्णन भी नहीं है । उनका बृन्दावन मूढम और अलौकिक ही है । उसके दो भेद हैं (१) गोष्ठबृन्दावन और (२) रासबृन्दावन । श्री प्रबोधानन्द द्वारा निर्दिष्ट बृन्दावन के पूर्वोक्त त्रिरूपों में इनका समावेश हो गया है । इस नगर के राज्य का शिल्पट्टरूपध्वनि के द्वारा विस्तृत रूप वर्णित हुआ है । उसका सारांश इतना ही है कि शास्त्रनिगमपुराणतिहासादि के कर्कश तर्कों आदि की मान्यताओं और प्रेरणाओं की अवहेलना करके यहाँ के नित्यसिद्ध भक्त, प्रगाढ़ीभूत महामधुर भाव से रागज भक्ति का अनुसरण करते हैं और अनन्य भावापन्न मधुरोपासना में सदा निमग्न रहते हैं । वहाँ के कीट-पतंग, स्थावरजगम, जड़-चेतन—सभी इसी एक भाव से मगवान् की प्रेमोपासना करते हैं—विधिनियम की भावना को भूलकर, धर्माधर्म के प्रपञ्च को छोड़कर । गोचर रूप में इस नगरी के रसिकों के आचरण लोकविरुद्ध लगते हैं । पर प्रेमसाधक नित्यसिद्धों की महाभावपरिष्कृत दृष्टि से ही उस परमोष्ठबल महाप्रेमरस की आम्बाद्यता और सर्वत उत्कर्षबोध सभब है । 'रसिकोत्तम' का यह ग्रन्थ वस्तुतः बृन्दावन की प्रेमपरिपाटी का—चैतन्यमत की दृष्टि से—काव्यात्मक एव रहस्यात्मक स्वरूप उपस्थित करता है । चैतन्य दृष्टि के बृन्दावन का संक्षिप्त परिचय इसी लेख में यथास्थान अन्यत दिया गया है ।

### राधासुधानिधि

श्री हितप्रभु के मत में हितहरिबभक्त 'राधासुधानिधिस्तोत्र' को एक प्रकार से प्रस्थान ग्रन्थ कहा जा सकता है । राधावल्लभीय उपासनामार्ग की दृष्टि से श्रीराधा के भावबोध का वहाँ अत्यन्त रसमय और अतर्बहि. भक्तिपूर्ण वर्णन हुआ है । श्रीराधा वहाँ रासेश्वरी, कुञ्जलीलेश्वरी और बृन्दावनेश्वरी कही गयी है । सम्बन्ध का भी—तत्सुखीवृत्तिमय सहचरीस्वरूप श्रीहितप्रभु के भावोद्गम का वहाँ अत्यन्त भक्तिरसमय चित्र दिखाई देता है । श्यामाश्याम या राधाभाद्य युगलकिशोर-किशोरी के नित्यविहार, उनकी नित्यमधुरलीलाओं—नित्यरसिकीलाओं के जैसे मधुरोष्ठबल चित्र वहाँ दिखते हैं जैसे अन्यत दुर्लभ हैं । इन सबकी परमपावन सौभाग्यस्थली के रूप में बृन्दावन का वहाँ रूपोक्त

हुआ है। निकुञ्जविहार और नित्यरसकेलि की अवलम्ब धारा की अजस्र तरंगिणी वहाँ सदा बहती रहती है। वहाँ के निकुञ्ज भवनो में प्रेमपीयूष का अनन्त सिन्धु सदा लहराता रहता है। सहचरी रूप में वहाँ पहुँचकर युगल नित्यविहारानन्द का दर्शनानुभवमाना ही चरम काम्य है—

“वृन्दारण्यरह स्थलीषु विवशा प्रेमातिभारोदग्मात्  
प्राणेश परिचारकैः खलु कदा दास्या मयाधीश्वरी । २४२ ॥

श्रीराधासहचरीमात्रगम्य यह वृन्दावन ऐसे रहस्य से मडित है कि वहाँ नारद, ब्रह्मा, ईश, शुक आदि का पहुँचना भी अगम्य है—

“यन्मरदाजेशशुकरगम्य वृन्दावने मञ्जुलमञ्जुकुञ्जे ।  
तत्कृष्णवेतोहरणैकविशमवास्ति किञ्जित्परम रहस्यम् ॥” २३८॥

वहाँ के रह कुञ्ज में—“रह कुञ्जे गुञ्जाध्वनितमधुपे कीडति हरि” श्रीकृष्ण नित्य विहार करते रहते हैं। मदनमोहन भ्याममुन्दर, सुष्टि आदि की वार्ता को दूर करके नारद, श्रीदामा आदि भक्तों और सखाओं को तथा माता-पिता आदि को भूलकर केवल श्रीराधा का सतत स्मरण करते हुए वहाँ की कुञ्जवीथियों की उपासना करते हैं—

“दूरे सृष्ट्यादिवार्ता न कलयति मनाः नारदीन् स्वभक्ता—  
ञ्छीदामार्चं मुहूर्धनं मिलति हरति स्नेहवृद्धि स्वपित्रो ।  
किन्तु प्रेयैकसीमा मधुररसमुधासिन्धुसारैरग्राघा  
श्रीराधामेव जानन् मधुपतिरनिश कुञ्जवीथीमुपास्ते ॥” २३५॥

वह रतिविलास-विदग्ध-युगल, उस वृन्दावन में सदा उदित रहता है—“विदग्धमिषुन तवद्भुत-  
मुदेति वृन्दावन ।’ (परस्पर प्रेमरसे निमग्नमशेषसमोहनरूपकेलि। वृन्दावनान्तर्गतकुञ्जगेहे तन्मौलीपीत मिषुन चकास्ति)। वह अद्भुतकेलिनिधान कालिन्दीनट कुञ्ज (१६८) वस्तुतः पुञ्जीभूत रसामृत-  
स्वरूप है। मधुपति की मनोहारिणी राधा मानो स्वयं दूसरी वृन्दादेवी हैं —

“रोमाली मिहिरात्मजा मुललिते बधूकबन्धुप्रभा  
सर्वाङ्गे स्फुटचम्पकच्छबिरहो नाभीसरःशोभना ।  
वक्षोजस्तबका लसद्भुजलता शिञ्जापतच्छुद्धकृति  
श्रीराधा हरते मनो मधुपतेरन्येव वृन्दादेवी ॥” (१७८)

वैकुण्ठ की अपेक्षा भी वृन्दावनधाम की माधुरी उकृष्टतर है और उसकी मधुरिमा को या तो श्रीराधा के माधुर्यवेत्ता मधुपति जानते हैं या श्रीराधा जानती हैं। परमरसमुधा की मधुरिमाओं में भी सर्वांग श्रीवृन्दावन की उस कल्पनातीत माधुरीयुगल की स्वादनीयता को वृन्दावन दे देता है श्रीराधा की किकिरियों को—

किं नमोऽप्यत्र कुण्ठीकृतजनपदे धाम्म्यपि श्रीविकुण्ठे  
राधामाधुर्यवेत्ता मधुपतिरथ तन्माधुरी वेत्ति राधा ।  
वृन्दारण्यस्थलीयं परमरसमुधामाधुरीणां धुरीणा  
तद्वन्द्व स्वादनीयं सकलमपि ददौ राधिका किङ्करीभ्यः ॥ (१७५)

इसी से हितप्रभु कोटिकोटि जन्मातर मे वृन्दावन की एकमात्र कामना करते हैं—‘किन्वा-  
शाप्यस्तु वृन्दावनभुवि मधुरा कोटिजन्मान्तरेऽपि ।’ उनकी कामना होती है कि कब वह पुण्य अवसर  
आयेगा जब सब कुछ भुलाकर कुञ्जबिहारेश्वरी श्रीराधा के नित्यरसविहार में मन डूब जायगा—

‘राधापादारविन्दोच्छलितनवरसप्रेमपीयूषपुञ्जं

कालिन्दीकूलकुञ्जं हृदि कलितमहोद्वारमाधुर्यभावं ।

श्रीवृन्दारण्यबीथीललितरतिकलानागरी ता गरीयो

गम्भीरैकानुगा ता मनसि परिचरन् विस्मृताव्य कदा स्याम् ।’<sup>१०</sup>

इस प्रकार की चरमकामना का अभिव्यजन राधासुधानिधिलोत में बहुत अधिक मिलता है—  
‘कदा वृन्दारण्ये मधुरमधुरानन्दरसदे प्रियेश्वर्या केलीभवननवकुञ्जानि मृगये’। इसका कारण यह  
है कि श्री हितप्रभु मनबाद की दृष्टि से परमानन्दकन्दरूप ज्योतिर्देव की मञ्जुल विभा, वृन्दाविपिन  
में शाश्वत रूप से उल्लास्यमान रहती है—‘वृन्दारण्ये नवरससुधास्यन्दिपादारविन्द ज्योतिर्देवं किमपि  
परमानन्दकन्दं चकास्ति’ (‘अमन्दरसगुन्दिलध्रुमरवृन्दवृन्दाटवीनिकुञ्जवरमन्दिरे किमपि सुन्दर नन्दते’)।  
दूसरे शब्दों में यही भावना अत्यन्त सरस शब्दों में व्यक्त है—

कालिन्दीकूलकल्पद्रुमनिलय प्रोलसत्केलिकन्दा

वृन्दाव्या सदैव प्रकटतररहोवल्लवीभावभव्या ।

भक्ताना हृत्सरोजं मधुररससुधास्यन्दिपादारविन्दा

मान्दानन्दाङ्कितं स्फुरतु नवनवप्रेमलक्ष्मीरमन्दा ॥१२६॥

उक्त स्तोत्र के ६८, ६९ और ७० सव्यक श्लोकों द्वारा, वृन्दावन के निकुञ्जकेलिभवन में  
नित्य ब्रजेन्द्रगृहिणी, जगन्मोहिनी रमणीचूडामणि कामविलासेश्वरी श्रीराधा का बड़ा मधुररसमय और  
सखिलष्ट चित्र अंकित किया गया है। वस्तुतः हितप्रभु का वृन्दावनरसरसिक मन सदैव कुञ्जविलासिनी  
मोहनमोहिनी श्रीराधा के मृदुल पदपथ के अनुष्ठान में सदा लगा रहता है—“परानन्द वृन्दावनमनु-  
चरन्त च दधतो मनो मे राधाया पवमुदुलपथे निवसतु ।”

तात्पर्य यह कि ‘राधासुधानिधि’ के गायक की दृष्टि में वृन्दावन वस्तुतः युगलसुन्दर श्याम-  
श्याम की मधुररसमयी प्रेमकेलियों का मुख्य आधारस्थल है, वहाँ के केलिकुञ्जभवनों में नित्यविहार  
के मधुररसमिन्धु की सुधाप्रसारिणी आनन्दमयी उमियाँ सदा लहराती रहती हैं। श्रीराधा वहाँ की काम-  
क्रीडाओं की अधीश्वरी हैं। वह वृन्दावन सर्वोच्च धाम है और तत्सुखीभावापन्न केलिसुखसहचरीत्व  
किंवा तथाभूत कैकय प्राप्त कर वृन्दावन के कामविलासभवनरूप कुञ्जों की दर्शनानन्दप्राप्ति ही  
चरम काम्य है।

<sup>१०</sup> वहाँ साम्प्र आमन्वामृत रस के धन की प्रेममयी श्रीराधा की किशोरी मूर्ति नित्य विहरण  
करती रहती है—

“काचिद्वृन्दावनमवलसाधमिन्दे नन्दसूनोर्द्व्यहोष्णसदृशपरीरन्मनिस्यगन्धपात्री ।

विष्यामन्तावुत्तरसकलाः कल्पमन्याविरास्ते साम्प्राम्नामृतरसमनप्रेममूर्तिः किशोरी । १४५ ।

मन्दोदृत्य मुकुन्दसुन्दरपद्मद्वन्द्वारविम्बावलप्रेमानन्दमयम् ... तिलकाधुम्बावकम् परम् ।

राधाकेलिकथारसाम्बुविचलद्दीवीविरामोक्तिं वृन्दारण्यनिकुञ्जमन्धिरवरालिन्दे मनो नन्दतु ॥”

## संस्कृत-साहित्य के कुछ संवर्ध

‘आनन्दवृन्दावनचपू’, कवि कर्णपूर का गद्यपद्यात्मक काव्य है। इसमें श्रीकृष्ण की ब्रजलीलाओं का बहुत ही मधुर, उत्कृष्ट एवं काव्यात्मक वर्णन हुआ है। चैतन्य-मत-परम्परा की मान्यताओं के अनुसार लीलावर्णन-प्रधान इस चम्पू के प्रथम स्तवक में लीलाओं की आश्रयस्थली वृन्दादेवी का अद्भुत वर्णन किया गया है। बाईस स्तवकों के इस ग्रन्थ में द्वितीय से सप्तम स्तवक तक बाल्यलीलाओं का तथा आगे के पन्द्रह स्तवकों में आनन्दकन्द नन्दनन्दन की रसमयी कैंशारलीलाओं का काव्यात्मक, उच्चकोटि का साहित्यिक एवं चैतन्य भक्ति के अनुकूल लीलागान है। यह अत्यन्त रसमय एवं भक्ति-परिलुप्त होने के कारण परम रम्य है। इस चपू के प्रथम स्तवक में वृन्दावन का जो विस्तृत वर्णन है वह जहाँ एक ओर भक्तिभावना के कारण अगणित गुणालङ्कृत और अपरिमये विभूतियों से मण्डित है वहीं दूसरी ओर साहित्यिक, चम्पूकाव्यों की परम्परागत रीति के अनुसार मध्ययुगीन सगङ्गा साहित्य की अलङ्कृत शैली का सुन्दर उदाहरण भी है। उपमा, उत्प्रेक्षा, रूपक, व्यतिरेक, अतिशयोक्ति और परिसंख्या आदि अनेक शब्दार्थ-चमत्कारी अलंकारों से आद्यत गुम्फित है।

इसमें वृन्दादेवी की पावन भूमि को अनन्त विभूतियों और अलौकिक संपत्तियों का सदा-निवास बताया गया है, नृत्य, गीत, नाट्य, रास, लास, बंधुवादन, केलिविहार, नित्य-रमण आदि का उसे प्रावर्त आलस्य बताया गया है, पशु, पक्षी, तरु, लता, सुमन, सौरभ आदि प्राकृतिक रमणीयताओं की अद्भुत कल्पना वहाँ की गयी है, अपनी-अपनी विशिष्ट रम्यताओं से सम्पन्न षड्भूतुओं का उसे नित्यालय दिखाया गया है तथा स्वर्ग, रत्न, मणिमणिक्पादि की एवं लतावल्लीर्यों, कुञ्जनि-कुञ्जों की अतिशय विपुलता भी वहाँ बनाई गई है। इनके कुसुमगन्ध से आमोदित, शीतल, घनच्छाया, पवनान्दोलित और रमणोचित रमण-मण्डपों में माधुर्यमूर्ति नन्दनन्दन और गोपीजन तथा श्रीराधा की नित्यकेलि, अजन्म विहार और अखण्ड रास के माध्यम से आनन्दकालिन्धी की अविच्छिन्न धारा सदा बहती रहती है। परन्तु इन सब वर्णनों में चपूकाव्यों का साहित्यिक और अलङ्कृत अभिव्यजन शिल्प का स्वर आद्यत मुखरित है।

उदाहरण के लिए कुछ अंश नीचे उद्धृत किये जा रहे हैं—

(१) “यत्र च—छरतरदिनमणिकिरणानुविद्धदिनमणिपटलसमुद्घाटितशहन-शहन-निर्वापण-वर्णमणिमयविहारशिखरि-शिखरि-निश्चन्दमानशिखरतरनिर्भरजलप्रपातशीतलेषु घनतरविटपिविटर्पणवार्तर-वासरमणिमयूखजालेषु वनपथेषु परस्परकरासङ्गभङ्गिभङ्गभङ्गवत्यो मणमणायमानमणिनूपुरनिनदसरस तादृश्यपि निदाधे वसन्तकाल इव सकुतुक खेलन्ति ब्रजदेव्यः ।

(२) कमाकर इव स्फुटरतशतपत्रक, पर्वतगतवह्निघनमान इव प्रयोग इव नियतधूम्याट, प्रह्लादान्वय इव प्रचण्डविरोचन, वैष्णवजन इव स्पृहणीयविधुपाद, ईश्वर इव अखण्डनमञ्जनसुख, साधुजनसङ्ग इव कमहीयमानदोषावसर, हरिभक्त इव मदानुकूलजगत्प्राण, गुण्यवान् जन इव भद्र-श्रीरसविलासमुखो निदाधसुभगो नाम ।

(३) पुनर्वरधनुर्लतातिलकचारुभालस्थला

तडित्कनककेतकीदललसतमकुन्तला ।

विलोलविषकण्डिका विमलमालभारिण्यसौ

नवीनतपयोधरा हरिमनोहरा दिग्बधू ॥

सारङ्गीकुलकाकुर्कषणविधेरास्वासवाङ्मानिनी  
मानक्षोदनपेयणी भ्रमिषलद्भुम्भिन्धमन्धर्वनि ।  
नृत्यन्मत्तमयूरमौरजरव प्राणशविश्लेषिणी  
प्राणार्कषणमन्त्रपाठनिनदा मेघस्वन श्रूयते ॥

(४) मधुराका मधुरा काशते ।

(५) बबचन च श्रीकृष्णस्य रासविलासविशेषसमुचितमणिम्यलीपरसर । बबचन च पवन-  
ममुद्धूतविषयकुसुमपरागवितनितितन्यमानधीकृष्णार्थकसितवितान ।

(६) किञ्च कुण्डलादौ कोटिल्यम्, हारादौ लौल्यम्, करचरणादिषु राग कुसुमादि-धुलीष्वेव  
रज, अन्धकार एव तम, रत्नादिष्वेव कालिन्यम्, युग्मे एव द्वन्द्वम्, पवनादौ मन्दता, लोचनयोरेव चाञ्च-  
त्यम्, जनेष्वेव नीचगामिता, व्यभिचारिभावेष्वेव श्लानिशङ्कादेन्यविषादय । यत्र चारुणोदय एव  
प्राचीरागागम ह रततविलास एव महादृहास यत्र पुरे मूलं इव वात्सल्यरम, शरीरभूषित शब्द-  
मन्त्रम्, सार इव सकलमोभायस्य, द्वीप इवानन्दमहासमुद्रस्य ।

निरूपण रूप में कह सकते हैं कि 'आनन्दबुन्दावनचम्पू' का बुन्दावन एक ओर तो चैतन्य  
दर्शन की लोकोत्तर विभूतियों का वहीं अध्यापन करता है और दूसरी ओर उसमें अलङ्कृतकाव्यरचना-  
शिल्प का मायाम प्रयोग हुआ है। जहाँ तक मान्यता की बात है—वह चैतन्य के भक्तिदर्शन की दृष्टि  
से पूर्णतः प्रभावित है।

चैतन्यन्याय के आचार्यों द्वारा रचित साहित्य ग्रन्थों में 'विदग्धमाधव' और 'ललितमाधव'—  
दो सस्कृत के दृश्यकाव्य अत्यन्त प्रसिद्ध और समादृत हैं। उनमें भी अनेक प्रसंगों पर बुन्दावन के  
महत्त्व की साक्षात् या परोक्ष रूप से गरिमा व्यक्त है। उक्त मतानुसारी मधुचर्या और विलासभूमि  
के रूप में, साहित्यिक परिपाशवं में वह भूमि मधुचर्या की रम्य स्थली है। उसमें अभिव्यक्त धारणा  
से सांप्रदायिक दृष्टि का पूरा मिलता है।

### निम्बार्क दृष्टि

इस संप्रदाय की रसोपासना का मार्ग मानने हैं जिसमें 'हितभाव' और 'हिततत्त्व' का विशेष  
महत्त्व होने में रसरूपक ब्रह्म की अनुभूति का उपासना मार्ग 'हित'-मूलक है और यह साधन वस्तुतः  
आध्यात्मिक योगसाधना है। परमात्मा के हिततम गुणगण को प्राणकारण मानकर परमात्मा ही  
प्राणपति ब्रह्म कहा गया है और 'हित' है भूमा। यही भूमाविद्या निम्बार्क मत का मूलमार्ग है।  
प्राणपति होने से 'हित'—प्राण (जीव) से अभिन्न भी है और भिन्न भी। 'हित' उसी प्राणात्मा में  
रमण करता है इसलिए 'आत्माराम' है। 'हित', सुख या आनन्द की भूमावस्था, अनाद्यन्त प्राचुर्यस्वरूपा  
स्थिति है, समस्त सासारिक बाह्य सुखों से महत्तर और महत्तम (परम महान्) वह आभ्यन्तर सुख है।

भगवान् की लीला में ही 'हिततत्त्व' की अभिव्यक्ति या आविर्भूति होती है। लीला के तीन  
प्रकारों—वास्तवी, प्रातिभासिकी और व्यावहारी—में वास्तवी लीला की स्थली है अक्षरब्रह्म अर्थात्  
हृदयस्थल। साधना की उच्च भूमिकाएँ हितभक्तों के अतः करण में भी वही प्रतिभासमान रहती है।  
पर सिद्ध भक्त साक्षात्कार करता है बुन्दावन की नित्यलीला का, नित्यविहार का, भगवान् की  
रसमयी मधुर कीड़ाओं का। दूसरे शब्दों में उक्त अन्तःस्थली ही यथार्थ बुन्दावन है जहाँ नित्य-  
निकुंजलीला होती रहती है और भक्त उसी के साक्षात्कार द्वारा आनन्दमय हितरस में द्रष्टा होकर  
भी तत्सुखीभावेन रसभोक्ता बना रहता है। 'गोलोक' ही नित्य बुन्दावन है और वही सदासर्वदा

वास्तवी मधुरलीलाएँ होती रहती हैं। इस लीला में स्वीयाभाव का ही प्रामुख्य है। भक्तों के तत्सुखी-भावापन्न हृदय में उसीका प्रतिभास होता है—अतः वह प्रातिभासिकी लीलास्थली है। ब्रजभूमि की वृन्दावन-लीलाएँ व्यावहारिकी हैं। यह 'क्षर' लीला मानी गयी है। हृदय में भूयमान लीला अक्षर लीला है। नित्य गोलोकधामरूपी नित्य वृन्दावन की नित्यविहारलीला—वस्तुतः क्षर और अक्षर—उभयसीत, है, अकथ्य है, वर्णनातीत है। हृदय में उस वर्णनातीत वास्तवी लीला का प्रतिभासमात्र होना है अतः उसे प्रातिभासिक वास्तवी लीला कह देते हैं। साक्षात्कारगम्य होने से अक्षर लीला वास्तवी कह दी जाती है। (सभी तत्सुखीभावापन्न मन्त्रोसप्रदायो पर इस मत का थोड़ा-बहुत प्रभाव पड़ा है।)

अतः इस मत के अनुसार हृदयस्थल के अगुण्ट परिमाणरूप भान्तिविक लीलास्थली को सर्वाधिक महत्त्व है। 'वृन्दावन' वस्तुतः गोलोक ही है, पर अकथ्य, क्षराक्षरातीत और वाग्जगोचर होने से उसको प्रतिभासभूमि को अक्षर 'वृन्दावन' और वास्तविक लीला साक्षी कहते हैं। ब्रजभूमिम्भ वृन्दावन क्षरवृन्दावन या व्यावहारिक वृन्दावन है। अतः यहाँ वृन्दावन के तीन रूप हैं—अक्षरक्षरातीत, अक्षर और क्षर। पर व्यवहारतः दो रूप हैं—अक्षर और क्षर या प्रातिभासिक (इसी में वास्तविक भी गतायं है।) और व्यावहारिक। यह मत बृहत्सदासिब संहिता, औदुम्बर संहिता, सनत्कुमार संहिता आदि अनेक संहिताग्रन्थों की मान्यताओं से थोड़ा या बहुत मिलता-जुलता है। गोलोकीय वृन्दावन और भौमवृन्दावन वाले मतों के भी निकट है। इसी द्विविध 'वृन्दावन' मत का अनेक रूपों में सर्वाधिक विकास मिलता है।

### चैतन्य दर्शन में

मधुरोपासक कृष्ण-भक्तों में चैतन्य संप्रदाय का अपना एक विशिष्ट स्थान है। इस मत की कुछ लोग गौडमाध्वसंप्रदाय भी कहते हैं और इसका एक दार्शनिक नाम अचिन्त्यभेदाभेदवाद भी है। इस मत में भी ईश्वर की तीन कोटियाँ हैं—ब्रह्म, परमात्मा और भगवान्। भगवान्स्वरूप ही उत्कृष्टतम रूप है, यहाँ भगवान् की समस्त विभूतियाँ, समस्त ऐश्वर्य, समस्त उत्कृष्ट गुण एवं सम्पूर्ण शक्तियों का पूर्ण विकास एवं प्रकाश दिखाई देता है। यही भगवत्स्वरूप वस्तुतः भगवान् श्रीकृष्ण का स्वरूप है जहाँ उनके समग्रानन्दमय स्वरूप का चरम प्रकाश और परम उत्कर्ष—अपने पूर्ण एवं विशुद्ध सत्त्व के साथ—सच्चिदानन्दमय रसानन्द में प्रकाशमान रहता है और नित्यविहार में वह नित्यनिरत रहता है। इस रूप में भगवान् श्रीकृष्ण अपने नित्यकृष्णधाम में गोपियों और गोपियों की महाभाव-स्वरूपा श्रीराधास्वामि (आत्मादिनीशक्ति) के साथ—अपने समस्त परिकरों और व्यूहों के सहित चरम माधुर्यमयी रसलीलाओं में निमग्न रहकर नित्यविहार एवं नित्यलीला करते हुए अनन्त आनन्द-सागर का प्रसार करते रहते हैं।

श्रीभागवतसुदर्भ में श्रीकृष्ण के इसी लीलाधाम का वर्णन करते हुए जीवगोस्वामी ने (स्कन्द-पुराण और पद्मपुराण के साक्ष्य पर) बताया है कि वह धाम वैकुण्ठ ही है जिस अखिल वैकुण्ठ का उत्तरभाग ही श्रीकृष्ण का लीलाधाम है जिसका नाम गोलोक है। वैकुण्ठ में जो-जो लीला के स्थान हैं भगवान् के भूलोक-प्रकाशित श्रीकृष्ण की लीला के निमित्त वे सभी धाम भूलोक में प्रकाश पाकर लक्षित होते हैं। श्रीजीवगोस्वामी के मत से दर्शन-साक्षात्कार—आज भी, सर्वदा भी श्रीकृष्ण के नित्यसिद्ध, मधुरोपासक, महाभावापन्न महाभागवत भक्तगण करते रहते हैं। किन्तु चर्मचर्चुवाले प्रपञ्च-



मग्न जनों के लिए वह सदा अदृश्य ही रहता है। अतः भूलोकस्थ श्रीकृष्णधाम भी नित्यधाम ही है और नित्यलीलादि की शाश्वत एवं अलौकिक विभूतियों से भी वह मण्डित है। तत्त्वतः श्री भगवान् के नित्याधिष्ठान होने से यह भूस्थ गोलोक किंचा बुन्दावन भी—सर्वतः और सर्वथा—वैकुण्ठलोकस्थ गोलोकाख्य श्रीकृष्णधाम से पूर्णतः अभिन्न और एकविध है। भगवान् श्रीकृष्ण की 'प्रकाश' नामक एक शक्ति है—जिसके बल से उनका श्रीविग्रह नित्यरूप से सर्वकाल में गोलोक धाम में वर्त्तमान और प्रकाशमान रहते हुए भी, भूतल पर भी—प्रकाश शक्ति की महिमा से—वर्त्तमान रहता है।

“वस्तुनस्तु श्रीभगवन्नित्याधिष्ठानत्वेन तच्छ्रीविग्रहवदुभयव प्रकाशादिरोधात् समानगुणनामरूपत्वे नाम्नातत्वात्लाघवाच्चैकविधत्वमेव मन्तव्यम्। एकस्यैव श्रीविग्रहस्य बहुव प्रकाश च द्वितीयसन्दर्भे दशितम्। एवं विधत्तु च तस्याचिन्त्यशक्तिस्वीकारेण सम्भावितमेव। स्वीकृतञ्चाचिन्त्यशक्तित्वम्। गोलोक-गोकुलयांरभेदेनैवोक्तम्। तस्मादभेदेन च भेदेन चोपक्रान्तत्वादेकविधान्येव श्रीमधुरादीनि प्रकाश-भेदेन तूभयविधत्वेनाम्नातानीतिस्थितम्। दर्शयिष्यते चाग्रे। क्षोणप्रकाशमान एव श्रीबुन्दावनं श्रीगोलोक-दग्नम्। ततोऽप्येवापरिच्छिन्नस्य गोलोकाख्यबुन्दावनीयप्रकाशविशेषस्य वैकुण्ठोपस्येपि स्थितिमाहात्म्य-विलम्बनेन भजता स्फुरतीति ज्ञेयम्।” (बही, पृ० ३७४) (इमेवेलोकं दृष्टवदेनाप्याह)।

एत सन्दर्भ में यह भी स्मरणीय है कि जब प्रापचिकलोकानोचर उक्त बुलोक में (जो गोलोक का एक इतर नाम है और जो मधुरा आदि का ही प्रकाश-विशेष है) जब श्रीकृष्ण चले गये तब लोक में कल कः प्रवेश हो पाया। मधुरादि का प्रकाश, पृथिवीस्थ यह श्रीकृष्णलोक—वस्तुतः सर्वतः स्वतन्त्र लोक है, वैकुण्ठ का आचरणमात्र नहीं। यह द्वारकामधुरागोकुलात्मक श्रीकृष्णलोक, श्रीभगवान् श्रीकृष्ण के नित्यविहार का नित्य लीलाधाम सर्वोपरि है।

इन द्वारकामधुरागोकुलादि में बुन्दावनस्वरूप गोकुल वस्तुतः सर्वश्रेष्ठ है—“स्वतन्त्र एव द्वारका-मधुरा-गोकुलात्मक श्रीकृष्णस्य लोक स्वयं भगवतो विहारास्पदत्वेन भवति सर्वोपरीति सिद्धम्। अतएव बुन्दावन गोकुलमेव सर्वोपरि विराजमान गोलोकत्वेन प्रसिद्धम्। (श्रीभागवतसन्दर्भ, श्रीकृष्ण-सन्दर्भ, पृ० ३६४)। अपने कथन की पुष्टि तथा सिद्धि के लिए उन्होंने ब्रह्मसंहिता, बृहद्भागवतपुराण एवं नारदपाञ्चरात्र से लम्बे-लम्बे उद्धरण उद्धृत करते हुए उन उद्धरणों की स्वमतपोषक व्याख्या भी की है। अन्त में निष्कर्षात्मक सिद्धान्त की स्थापना करते हुए घोषित किया है कि श्रीकृष्णलोक ही सर्वोपरि है—तदेव सर्वोपरि श्रीकृष्णलोकमेवेति सिद्धम् (बही—पृ० ३६६)।

वह लोक, लीला परिकरादि के भेद के कारण अज्ञभेद से द्वारका, मधुरा और गोकुल—इन तीन नाम वाला, स्थानब्रह्मात्मक है—ऐसा निर्णय किया गया है। वैकुण्ठधामोपरिस्थित संबंधधामोपरि विराजमान, श्रीकृष्णधाम के समान ही अन्यत्र भूलोक में भी जो उक्त नामब्रह्मात्मक श्रीकृष्ण धाम हैं तद्रूपत्वेन मुने जाते हैं, उनमें भी वैकुण्ठांतरवत् वैकुण्ठस्थ कृष्णधाम के प्रपञ्चातीतत्व, नित्यत्व, अलौकिकत्व, भगवन्नित्यास्पदत्व आदि गुण स्वीकार किये गये हैं। अपने इन वचनों की पुष्टि में बाराह, आदिबाराह, स्कन्द, बापु, पृथु आदि पुराणों, गोपालतापनी उपनिषद् तथा गीतमीतल के वचनों का जीवगोस्वामी ने प्रमाण प्रस्तुत किया है। यह भी बताया है कि भूलोकस्थ श्रीकृष्णधाम की नित्यलीला, वहाँ का नित्यविहार एवं उस धाम के प्रपञ्चातीतत्व, अलौकिकत्व आदि वैभवगुणादिकों की गोकुल आदि में नित्यस्थिति रहती है। परन्तु वह जनसामान्य के लिए अगोचर है। वह वर्त्तमान रहकर भी अतर्धान शक्ति की महिमा से पृथिवी को (पार्थिव सम्बन्धोपाधियों को) स्पर्श न करता हुआ विराजमान रहता है। इसी कारण अन्तर्धानशक्तिकलित पृथिवीस्थ द्वारिकादि नित्य कृष्णधामों

का धरती दर्शन नहीं कर पाती। परन्तु दूसरी ओर मयुरादि धाम का प्रापञ्चिकलोकगोचर जो प्रकाश होता है—वह भक्तवत्सल नन्दनन्दन की कृपा से अवतीर्ण हुआ है। उस अवसर के इस प्रकाशरूप में जब स्वयं भगवान् भी लोकानुग्रहकामना के कारण अवतीर्ण होते हैं तब भक्तानुग्रही श्रीकृष्ण के स्पर्श से भी वे प्रकाशरूप, मयुरादि को स्पर्श करके विराजमान रहते हैं—“यस्तु प्रापञ्चिकलोकगोचरो मयुरादि—प्रकाश सोऽयं कृपया पृथिवी स्पृशन्नेवावतीर्णः। अतस्तथा च स्पृश्यते। अस्मिन् प्रकाशे यदावतीर्णो भगवान् तदा तत्स्पर्शेनापि तत्स्पर्शान्ता स्पृशन्नेव भवति।” (वही पृ० ३७५)। सप्रति जब श्रीकृष्ण अस्पृष्ट प्रकाश में विहरमाण हैं तब वे पृथिवी से अस्पृष्ट हैं। श्रुतियों में इसी धाम को ‘स्वर्ग’ शब्द से भी कहा गया है, श्रुति में (केनोपनिषद् में) ‘काष्ठा’ शब्द से भी।

अतः चैतन्य मत का ‘वृन्दावन’ वस्तुतः गोलोक से सर्वथा अभिन्न है। प्रकाशशक्ति के द्वारा अनेक स्थानों पर एक साथ ही उसी रूप में प्रकाशमान भी रहता है। श्रीभगवदनुग्रहीत भक्तजनों के लिए सर्वदा गोचर भी है। अन्तर्धान शक्ति की महिमा से वह भगवदनुग्रह के अभाजन जनों के लिए तिरोहित रहता है। सिद्धदेह के भावसिद्ध भक्त, आज भी भोम वृन्दावन के प्रकाशरूप का रमास्वादन करते हैं। यही है—चैतन्य मत की धारणा जो अशत विलक्षण है और विशिष्ट भी।

**बल्लभ और अष्टछाप का वृन्दावन**

‘बल्लभ’ का भवितसम्प्रदाय और अष्टछाप के कवियों की दृष्टि—इस मत के अनुसार श्रीकृष्ण (पूर्ण पुरुषोत्तम स्वरूप परब्रह्म) अपने जिस अक्षरधाम में नित्य विहार करते हैं—सदा लीलामय रहते हैं वही उनका निजधाम गोलोक है, वही गोकुल या वृन्दावन भी है। आनन्दकन्द लीलापति श्रीकृष्ण का यह लीलाधाम है। वह साक्षात्कृष्णस्वरूप है, अक्षरब्रह्म से अभिन्न है। यह सर्वव्यापी लोक है और यहाँ श्री भगवान् की नित्य आनन्दप्रसारिणी शक्तियों का शाश्वत विलास सर्वदा स्फुरित-उन्मिषित होता रहता है।

भक्तानुग्रहकाङ्क्षया जब भक्तों के आनन्ददानार्थं श्रीकृष्ण इस भोम-लोक में अवतार लेकर आते हैं तब नाना दिव्य शक्तियों के साथ-साथ उनकी समग्र, रसाभिप्लुत, मञ्जुल लीलाओं के सहित गोलोक का भी अवतरण होता है। उसी नित्यविहार और नित्यलीला के आधाररूप गोलोक का अवतारमय रूप ही गोकुल अथवा ब्रजवृन्दावन है। यह ‘वृन्दावना’ख्य लीला धाम सदा मायिक गुणों से पूष्य बना रहता है। अणु भाष्य के एक वचनानुसार (अध्याय ४, पद २, सूत्र १५) इस सम्प्रदाय में वैकुण्ठ आदि लोकों से भी अधिक गोलोक अथवा गोकुल की महिमा स्वीकृत है।

इस मत के अनुयायियों का चरम काम्य है भगवान् की परम मधुर, रमसमूहस्था, रासलीला का रसात्मक साक्षात्कार तथा गोलोक में भगवदनुग्रह से पुष्ट जीव का पहुँच कर नित्य लीलादर्शन का रसास्वादन। इसी श्रीकृष्ण के लीलारम से सर्वतोभरित गोकुल-ब्रज-वृन्दावन-लीलाओं का गानरस—अष्टछाप के कवियों का परम प्रिय पथ रहा है। ‘सूरदास’, ‘नन्ददास’, ‘परमानन्दास’, ‘कृष्णदास’ आदि कवियों में इसका गान बड़े उल्लास से अंकित हुआ है।

**सूरदास**—गोसाईं विट्ठलनाथजी से पहले मधुरभावाभित उज्ज्वलशृंगार की उपासना तथा तत्सम्बन्धी पदगान की ओर वल्लभमत में बल कम था। पर विट्ठलनाथजी की प्रेरणा से और उन्हीं के समय से प्रेमा भक्ति या दिव्यकामलीलाभित मधुर भक्ति के प्रसंगों का यहाँ भी व्यापक प्रचार चल पड़ा। अतः हिन्दी में अष्टछाप तथा तत्परवर्ती काल के कवियों में उक्त प्रसंग के पद, काव्य आदि की प्रचुरमात्रा में रचना हुई। इस व्यापक प्रभाव का संकेत यह है कि ‘सूर’ पर

महाप्रभु बल्लभाचार्य की पुष्टिभक्ति का प्रभाव और प्रेरणा काफी थी। इसी कारण उन्होंने श्रीकृष्ण की बाललीला के मधुरतम, चारुतम, ललिततम जिन पदों का निर्माण किया और सशिल्प रूपविम्बों के सहज स्वाभाविक मूर्तन द्वारा भावयोग के जिम धरातल पर अपने काव्य को प्रतिष्ठित किया वह हिन्दी साहित्य में आज तक अभूतपूर्व और अभूतपश्चात् भी है। परन्तु बाललीला की सहजमूर्ति के विधान में प्रौढतम शिल्पी हांकर भी भक्तिशृंगार, रतिविहार और कामकेल के काव्य का काफी बड़ी मात्रा में 'मूर' ने निर्माण किया। इतना ही नहीं—धारा भौतिक शृंगार के अनुरूप व्यापारी और विधानों का तथा कोकिला की विधियों का अनुसरण करते हुए भक्तिशृंगार की भवितमयी विवृतियों का उन्होंने भी उसी प्रकार अंकन किया जैसा कि गद्यावलम्ब, गीटवैष्णव, हरिदासी-सखी-मप्रदाय आदि के मधुरोपासकों ने चित्रण किया है।

पर इन सबके रहने पर 'मूर' की बृन्दावनलीला में (बृन्दावन से प्रस्थान के अनन्तर) गोचारण आदि के प्रसंग में अत्यन्त ललित एवं भावरम्य वर्णन मिलते हैं। 'सूरसागर' (नागरीप्रचारिणी सभा-कामी-संस्करण) में ३६६ पृष्ठ में बृन्दावन लीला का आरम्भ होता है और लगभग उत्तरार्ध के १२८० पृष्ठों तक विभिन्न लीलाएँ चलती हैं। इनमें बाललीला भी है, दानवादि के बध की कथा भी है, चौरहरण, दानलीला, गांवद्वेन-धारण, गोपीगीत, रामलीला, बृन्दावनविहार-रसकेल, जलविहार, पनवटलीला, मानलीला, ऋतुलीला और विरहमिलन आदि के विविध प्रसंग भी हैं।

'मूरदाम' ने बृन्दावन के सम्बन्ध में (सूरसागर—पृ० १२०४-५) कहा है—

'नित्यधाम बृन्दावन स्थाम। नित्य रूप राधा ब्रजबाम ॥  
नित्य राम, जल नित्य विहार। नित्य मान, खडिताऽभिसार ॥  
ब्रह्मरूप येई करतार। करन हरन त्रिभुवन येइ सार ॥  
नित्य कुज-मुख नित्य हिंडोरा। नित्यहि त्रिविध समीर शकोर ॥  
मदा बमन रहत जह बाम। सदा हर्ष जह नही उदास ॥ इत्यादि।

कहने का तात्पर्य यह कि 'सूर' के यहाँ भी नित्य बृन्दावन और नित्यविहार की भावना अकुरित-पल्लवित दिखाई देती है। वहाँ भी सदा फाग और बसंत की मधुमयी केलि का रम नित्य बहता रहता है, मदा वर्षा की हरियाली और 'हिंडोल' की अजल कालिन्दी बहती रहती है, शारदी ज्योत्स्ना की अप्रतमवर्षिणी राका में आनन्द का सुधासागर मदा लहराता रहता है।

देखी बृन्दावन खेलहि गोपाल। सब बनि ठनि आई ब्रज की बाल ॥  
नवबल्ली सुन्दर नव तमाल। नव कमल महा नव नव रसाल ॥”

(वही, पृ० १००६—७—नागरीप्रचारिणी संस्क०)

अथवा—“खेलत नवलकिसोर किसोरी।

नन्दनन्दन बृषभानुसुता जिन, लेत परस्पर चोरी।” (वही० पृ० १२१०)

इसी प्रकार—“खेलत हैं अति रसमसे, रंग भीने हो।

अति रसकेल बिलास, लाल रगभीने।”

फाग और हिंडोला का बड़ा लम्बा-चौड़ा विवरण सूरसागर में है—

“हिंडोरतो (माई) झूलत गोकुल वद।

संग राधा परम सुन्दरि, सबनि करत अनद ॥

अथवा—“हिंडीरे झूलत स्यामा साम ।

ब्रज जुवती मडली चहुँधा, निरखत बिचकित काम ॥

पर जैसा कि सकेत किया गया है, किशोरलीला के अतिरिक्त बाललीला, गोधारण आदि के भी सैकड़ों अत्यन्त मज्जुल पद ‘सूर’ के ‘सागर’ में हैं—

“धन यह वृन्दावन की रेनु ।

नदकिशोर चराई गैया, मुखहि बजाई बेनु ॥

मदनमोहन को ध्यान धरत जो, अनिसुख पावतु चैन ।

‘मूरदास’ यहाँ की सरवरि नही कल्पवृक्ष सुरधेनु ॥”

(सूरसागर, वेकटेश्वर प्रेस—पृ० १५८)

इसी प्रकरण में आगे चलकर ‘रास’ की कौशोरलीला और वृन्दाविपिन-विहार भी संपूर्णत उज्ज्वलभृंगार के मधुरभावों से ओत-प्रोत है—“बिहगत कुजनि कुज बिहारी” की मनोरम लीलाएँ सदा चलती रहती हैं । नागरकिशोरीमणि और गोपबालाओं के साथ चलते हुए ‘विहार’ और ‘रास-रस’ को देखकर अथ सूर की रसदगिनी आँखें सदा सब कुछ भूल जाती हैं और उनके मनश्चक्षु का वह वृन्दावन जहाँ—

“बरावत वृन्दावन हरि धेनु”—सबसे प्यास लगता है और वे कह उठते हैं—“वृन्दावन मो को अति भावत ।”

नन्ददास की ‘रासपचाध्यायी’ का संपूर्ण चित्र वस्तुतः वृन्दावनविहार का ही वर्णन है । वहाँ उन्होंने स्पष्ट कहा है—

“अब सुन्दर श्री वृन्दावन को गाई सुनाऊँ ।

सकल मिद्धिदाइक नाइक पै सब विधि पाऊँ—

वृन्दावन चिद्घन, कष्ट छवि बरनि न जाई ।”

कृष्ण ललित लीला के काज धरि रह्यो जडताई ।”

(‘अष्टछाप और वल्लभ सप्रदाय’—ग्रन्थ में उद्धृत पृ० ४६३)

डा० दीनदयाल गुप्त ने अपने ग्रन्थ (अष्टछाप और वल्लभ सप्रदाय पृ० ४८८-६६) में अपने निजी (अप्रकाशित) पद-संग्रह में से एक कुछ अन्य प्रकाशित ग्रन्थों से नन्ददास परमानन्ददास, आदि के एतद्विषयक पद आदि उद्धृत किये हैं । इसी प्रकार गो० हरिरायजी (जो इसी सप्रदाय के कहे जाते हैं) के यहाँ भी ‘वृन्दावन’ की द्विविधरूप प्राप्त है । वह—कृष्ण की गोचारणादि लीलाओं की क्रीडास्थली है और मधुरलीलाओं की रमणभूमि भी है—

“श्रीवृन्दावन निकुज ठाढ़े उठि भोर ।

बाहे जोरि बदन मोरि, हँसत सुरति रस बिभोर ।

सकुण्ठ पुनि लजात, नैनन की कोर ।”

अथवा—“वृन्दावन सघन कुज, माधुरी द्रुम भवर गुज,

नित बिहार प्रिया प्रीतम देखिबोई कीजै ॥”

(गो० हरिरायजी के पद— पृ० ८३-८४)

अधिक विस्तार में न जाकर—यही कहना है कि ‘वल्लभ’ मत का ‘वृन्दावन’ भी प्रेममयी वात्सल्य लीलाओं के साथ-साथ मधुरभावपरक उज्ज्वलभृंगार की भी रसमयी भूमि बन गयी है ।

### राधावल्लभ सम्प्रदाय में

हिन्दी के कृष्णभक्त कवियों में राधावल्लभ सम्प्रदाय की बृन्दावन दृष्टि अपना विशेष महत्त्व रखती है। हितप्रभु के अनुयायियों और उनके सम्प्रदायगत वाणी-ग्रन्थों में (जिनका प्रकाशित और अप्रकाशित वाङ्मय अत्यन्त विशाल है) ब्रजमडलान्तर्गत दृश्य और गोचर बृन्दावन की महिमा का गान हुआ है, सूक्ष्म, रहस्यमय, अलौकिक, सक्त्यगम्य और आध्यात्मिक बृन्दावन का नहीं। यह अवश्य है कि बृन्दावन की महिमा, गरिमा, रम्यता, शक्ति एवं नित्य प्रवर्तमान लीलाओं और उसके गुण, आनन्द तथा रमात्मक स्वरूप का बोध एवं सबेदन केवल सच्चे भक्त को, हिततत्त्व के सच्चे मर्मज्ञ को, तत्सुखी-भावना से उपासना करनेवाले सहचरीभावापन्न उपासक को ही हो सकता है। विषयकलिल दृष्टिवाले मोहपाशबद्ध और रागद्वेषादिभिस्त जीवों को नहीं। इस प्रकार यहाँ भी रहस्यमयता का स्पर्श दिखाई दे जाता है। पर उसका मूल है भावमूलक उपासना पद्धति। 'भाव' अथवा 'रस' सबेदनालोक की, अनुभूतिबोध के क्षेत्र की, वस्तु है। अतः वह क्षेत्र उसीके लिए सबेदनीय होगा, उसीकी सविधि के लिए अनुभवनीय होगा जो तद्रूप भावभूमिका के स्तरविशेष तक पहुँच सकेगा। अतः सविश्लेष्णीय उक्त रहस्यकल्प का आवरण रहने पर भी राधावल्लभ सम्प्रदाय की वाणियों और उक्तियों का बृन्दावन कल्पनाचित्रित अथवा अध्यात्मलोकीय न होकर भौतिक ही है। तत्त्वल्लङ्घियों से घेष्टित कुञ्जोन्मुखों से सुशोभित, रासेश्वरी श्रीराधा और नित्यविहारी श्रीकृष्ण की रम्य रासस्थली है, नित्यविहार की भूमि है, युगलमूर्ति की मधुरकैलियों का स्थान है।

नित्यविहार का रम्य स्थल और नित्यसंगीति युगलप्रेमी के शाश्वत प्रणयविलास का नित्य धाम होने के कारण वह प्राकृत होकर भी अलौकिक है और भौतिक होकर भी नित्य है। बृन्दावन के इस अद्भुतरम्य रूप की चर्चा—हितप्रभु के 'राधासुधानिधि' ग्रन्थ में आद्यतः भरी हुई है। उन्होंने इस मधुमय विपिन की भौतिक किन्तु नित्य महिमा गाते हुए कहा है कि हँ भेरे चित्त, समस्त महानों के समूह का दूर से त्याग करके प्रेम के साथ बृन्दाटवी का अनुसरण कर—

“बृन्दा नि सर्वमहतामपढाय दूराद्बृन्दाटवीमनुसर प्रणयेन चेत ।”

उनकी दृष्टि में इस बृन्दावन की सर्वाधिक महिमा का कारण है—यहाँ उनकी उपास्य श्रीराधा की नित्य-स्थिति जो नित्यविहारिणी हैं—

“किं वा वैकुण्ठलक्ष्म्याह ! परमया यत्र मे नास्ति राधा

किन्वासायस्तु बृन्दावनभूमि मधुरा कोटिजन्मान्तरेऽपि ॥ (२१६)

राधारहित वैकुण्ठलक्ष्मी से उन्हें कोई प्रयोजन नहीं है। वे जन्मजन्मांतर में—करोड़ों जन्म तक इसी माधुर्यमयी बृन्दावनभूमि की कामना करते रहना चाहते हैं। वे श्रीराधा को (जो उक्त सम्प्रदाय की परमाराध्या हैं) 'बृन्दावनमात्रगोचरमहो' कहकर केवल वही उनकी नित्यस्थिति मानते हैं। गोलोक और कृष्णलोक में भी नहीं। नित्यविहार की परम रम्य रसमाधुरी का एकमात्र अधिष्ठान और अतएव उसका कारण बृन्दावन भूमि ही है। श्रीराधामाधव के नित्यविहार और श्रीराधा की परम रसमाधुरी को वैकुण्ठ भला कहाँ जान सकता है ? उसे तो बृन्दावन ही जानता है। श्रीराधा की माधुरी को मधुपति नटनागर जानते हैं तथा उनकी माधुरी को जानती हैं रासेश्वरी श्रीराधा एवं दोनों की मधुरिमा का साक्षी है बृन्दावन और साथ-ही-साथ किशोरयुगल की बृन्दावनरूपा सखियाँ किशोरियाँ—क्योंकि उन्हें राधा से वह रसबोध प्राप्त है—

किम्भूमीज्योत्स्ना कुण्ठीकृतजनपदे धाम्न्यपि श्रीविकुण्ठे,

राधामाधुर्यवेत्ता मधुपतिरथ तन्माधुरी वेत्ति राधा ।

वृन्दाण्यस्यलीय परमरसमुद्रामाधुरीणा धुरीणा,

तद्वन्द्व स्वादनीय सकलमपि ददौ राधिका किङ्करीभ्य ॥ (रा० सु० १७५)

एक दूसरे श्लोक में हिनप्रभु अपने मन को सम्बोधन करते हुए कहते हैं—

राधाकरावचितपल्लववल्लरीके राधापदाङ्गुविलसन्मधुरस्यलीके ।

राधायशोमुखरमत्तखगावलीके राधाबिहारविर्वापने रमता मनो मे ॥

श्रीललिताचरणगोस्वामी ने अपने ग्रन्थ—‘श्रीहितहरिवंश गोस्वामी’ में इस सप्रदाय के अनुसार वृन्दावन के स्वरूपबोध का बड़ा ही पूर्ण और सप्रदायमान्य परिचय (पृ० १४५-१६३) दिया है । उसी के आधार पर हम मन के ‘वृन्दावन’ की धारणा का नीचे संक्षिप्त विवरण दिया जा रहा है—

“राधावल्लभीय मिद्वान्ति की दृष्टि से प्रेम का प्रथम सहज रूप और आकृति श्री वृन्दावन है । बूँकि पूर्ण प्रेम नित्यनूतन और एकसम रहता है अतः वृन्दावन भी नित्य नूतन और एकसम है । साथ ही परम सौन्दर्य और परम प्रेम का धाम है । उसमें अनिकमनीय नवल निकुंज विराजमान रहते हैं और वहाँ परिकर महित मीनकेतन, निकुंजमदनो को सदा संवारने सज्जते रहते हैं (‘अतिकमनीय विराजत मंदिर नवल निकुंज । मेवम सगन प्रीतिजुत दिनदिन मीनध्वज पुंज’—हि० चतु० ५७) । स्वर्णरत्नमणिमणिबन्धमयी वृन्दावनरमा में कर्पूररज झलकती है, कल्पतरु और कामवल्लरियों के अनन फल, पुष्प, पराग, मकरन्द, पुष्पमधु आदि के रूप, रस और गन्ध का नित्य वैभव छाया रहता है । कुंजों में अद्भुत प्रकाशज्योत्स्ना फैली रहती हैं । मत्तमधुपगुजार, मधुरविहङ्गकूजन, पशुपक्षियों का आनन्द-विलास और कलकल कोलाहल होना रहता है । समस्त कुंजमवनो में कोमलमधुरानन्दमय शय्या बिछी रहती है तथा समस्त उपयोगी और सुखद सामग्रियों का सहस्रगुण सदा प्रस्तुत किये रहती हैं ।”

इस प्रकार वृन्दावन अनन्त सौन्दर्य का धाम है, उसके कणकण, अणुअणु में सौन्दर्य की अनन्त भगिमा, तरंगित होती रहती है । यह अनाद्यन्त सौन्दर्यराशि, तत्त्वतः नित्य भाव से एकसम प्रेम के साथ सदाबद्ध है । यही वृन्दावन की वह भूमिका है जहाँ प्रेम और सौन्दर्य परस्पर अंत-प्रोत रहते हैं और जहाँ एकसम प्रेम का शाश्वत स्फुरण होता रहता है । यह एकसम प्रेम सतत गतिमयी, सदा धारावाहिक और सर्वदा अखण्ड होता है । वृन्दावन वह रमस्थान है जहाँ प्रेम का एकसम पान सदा होता है । वहाँ आनन्दमिन्धु की तरंगें उठती ही रहती हैं, वहाँ अनुराग के मेघों की मन्द वर्षणी में छबि के दो फूल ‘श्यामाश्याम’ फूल रहते हैं । वृन्दावनरूपी रूपसरोवर में गम्भीर प्रेमनीर सदा भरा रहता है । वहाँ प्रेममुग्ध भाव से रसिकयुगल सदा मग्नन करते रहते हैं ।

काव्यरस की दृष्टि से राधावल्लभीय हितरसास्वादान में ‘वृन्दावन’ को उद्घोषित विभाव कहा जा सकता है, किन्तु वृन्दावन रमरीति में युगलकिशोर के (श्यामाश्याम के) उज्ज्वलरसीय पुष्पकेलियों और रतिलीलाओं में वृन्दावन का योगदान अत्यन्त सक्रिय है । वही से अनेक मधुरलीलाएँ प्रवर्तित होती हैं । उनमें कभी-कभी रस की अत्यन्त विरल और मधुमय लीलाएँ होती रहती हैं जो श्यामसुन्दर की अत्यन्त प्रिय हैं—

बन की लीला लालहि भावै ।

पत्र-असून बीच प्रतिबिम्बिह नखसिख प्रिया अनावै ॥

सकुचि न सकत प्रकट परिरभन अलिलपट दुरि धार्य ।

सध्रम देति कुलकि कल कामिनि रतिरण-कलह मचावै ॥

उलटी सबै समुझि नैननि में अजन रेख बनावै ।

(जैश्री) हित हरिवंश प्रीतिरीतिवश सजनी श्याम कहावै ॥

सात्पर्य यह कि बृन्दावन के योग से ही राघामाघव की प्रीति का सहज, सुन्दर, लीलारूप प्रकट होता है।

‘बृन्दावन’ प्रेरक प्रेम की मूर्ति है जहाँ भोक्ता और भोग्य की उभय रीतियाँ एकीभूत होकर ही साकार होती हैं। परन्तु प्रेम के भोग्यप्राधान्य होने से यहाँ लाडिली श्रीराधा की प्रधानता है। फलतः इसे राधा-विहार-विपिन कहते हैं। श्रीराधा केवल बृन्दावन में ही प्रकट है। इसी से हितानु-यायियों का बृन्दावन सर्वस्व है। पर यह रसधाम तब तक उपासक के लिए अगम्य है जब तक श्रीराधिका की कृपा नहीं होती (बृन्दावन अतिरम्य। श्रीराधिका कृपा बिनु सबके मननि अगम्य। हि० च० ५७)।

प्रेरक प्रेम की दो परिणतियाँ—(१) जडीभूतता और (२) चेतनाशीलता हैं जो क्रमशः ‘बृन्दावन’ और ‘सहचरियों’ के रूप में मूर्तिमान होती हैं। जडिमा वस्तुतः प्रेम की घनीभूत स्थिति है जहाँ सघनतम होने पर प्रेम जडत्व हो जाता है। इसी बृन्दावन के आधार पर अर्थात् जडीभूत प्रेम के आधार पर नित्य विहार में चेतन प्रेम की क्रीडा होती है। वही प्रेमचेतना—चपलता में परिणत होने पर सहचरियों के रूप में व्यक्त होता है और सघनता से जड़ होकर बृन्दावन में।

प्रेरक प्रेम का सघन रूप यह बृन्दावन—‘हितप्रभु’ के अनुसार इसी भूतल पर है अन्य गोलोक आदि अपायिब धाम में नहीं। प्रकट बृन्दावन ही उनके मत में नित्य बृन्दावन है। श्रीकृष्ण की माया के बनीभूत मोहगर्तपतित जीव बृन्दावन रत्न को पाकर भी नहीं अपना पाता और देख-सुनकर भी जान-पहचान नहीं पाता। पर जिन रसिक उपासकों की भावदृष्टि में युगलकिशोर के प्रति सहज प्रेम का उन्मेष हो जाता है उन्हें भीम बृन्दावन का दृश्यबोध भी हो जाता है। इसे देखकर उपासक द्रष्टा की समस्त कामनाएँ विलीन हो जाती हैं और वह मायापाश से मुक्त हो जाता है।

रसलीला का आधार होने से रसोपासना का भी वह बृन्दावन सहज आधार माना गया है। उपासना की दृष्टि से वह (बृन्दावन) रस का सहज धर्म है। इसीसे जहाँ बृन्दावन की स्थिति है वहाँ प्रेम का सागर लहराता रहता है। वही वन उसका आधार है। ‘बृन्दावन’ ही हित का सहज धर्म है। इस धर्म का निवास श्री राधा के युगपादपक्षों में होते हुए भी उन चरणों का वही आधार भी बना रहता है। यतः इस रसोपासना की पूर्ण प्रतिमा निमित्त होती है धर्म और धर्मों को लेकर और यतः बृन्दावन उसका धर्म है और श्यामाश्याम है उसके धर्मों—अतः हितार्थों की शुद्ध रसोपासना के स्वरूप-निर्माण में धर्म और धर्मों—इन दोनों का अत्यन्त महत्त्व है। इसीसे हरिराम व्यास ने ‘बृन्दावन’ को प्रेम की राजधानी बताया है (व्यासवाणी ४६)। वे कहते हैं कि श्यामसुन्दर वहाँ के राजा और तृष्णीमणि श्रीराधा पट्टरानी हैं। अपने बृन्दावनाष्टक में कृष्णदास ने उस बृन्दावन के कुञ्जगत अनन्त वैभव और अपरिमेय सुख का वर्णन बड़ी उत्साहमयी वाणी में किया है—

कुंजकुंज सैन सुखद, सैन ऐन कुंज कुंज

कुंज कुंज संगम संजोग सुख निशानी कौ ।

कुंज कुंज सञ्जित शृंगार सौंज नई-नई

कुंज कुंज भोग जोग सौंषी मनमानी कौ ॥

कुज कुज मडलमणिरास तत्त थैई थैई

कुज कुज गानतान तरलित सुरसानी को ।

कुज कुज बनितागन जूथनि अभिराम धाम

अलमलात वृन्दावन वृन्दावन-रानी को ॥

(श्री हितहरिवंश गोस्वामी : सिद्धान्त और संप्रदाय, पृ० १६२)

यहाँ कथ्य केवल इतना ही है कि श्रीहितप्रभु के संप्रदाय में जो रसांपासना है वह संप्रदायगत मान्यता और आस्था के अनुसार वृन्दावन-रस की उपासना ही है। इस रस का स्थायीत्व भाव है वृन्दावन-रति। वही वृन्दावनरस रूप में आस्वादनीय है, रसनीय है। यहाँ वृन्दावन-रति-रूप जो स्थायी है, तत्त्वतः प्रेम-रति है, प्रेम के प्रति प्रेम है। फलतः वृन्दावनरस यथार्थतः प्रेमरस है, मधुररस है। राधावल्लभीय रसिक की रति उस एकरस और नित्यनूतन प्रेम के प्रति रहती है जिसकी ही अपर सज्ञा 'वृन्दावन' है। रसिक शब्द के बोध-विषय हैं श्यामाश्याम (युगलबिहारी), सहचरी तत्सुखीभावापन्न सखीगण और तदनुरूप उपासक। तीनों ही प्रेम के इसी स्वरूप के रसिक हैं। वृन्दावन से रति करने पर ही रसिकोपासक को वहाँ के सहज प्रेमविलास का आस्वादन प्राप्त हो पाता है, उस रसिक मडल की मडली में प्रविष्ट हो सकता है।

निष्कर्ष यह कि राधावल्लभीय धारणा के अनुसार वृन्दावन का स्वरूपबोध उपासनात्मक की सकल्पसृष्टि है। वह प्रत्यक्ष भी है रसिकोपासको के लिए और गूढ़-रहस्यमय भी है उनके लिए जिन पर श्रीकृष्णवल्लभा राधारानी के चरणकमल का अनुग्रह नहीं हुआ है। हितमतानुयायियों के अनुसार अनुग्रह-भाजन रसिकों की वृन्दावन-रति वस्तुतः वृन्दावनात्मिका रति ही है। वह, उक्त रति-प्रेम की भूमि है, भूमिका है। उसके चतुर्दिक् शृंगाररस (भक्तिशृंगार) कुडल बंधकर श्यामवर्णवाली यमुना के रूप में सदा प्रवहमान रहता है और उसी कालिन्दी के रम्य पुलिन पर श्रीराधाकृष्ण, श्यामाश्याम रूप में, सदा परम प्रेममय सुखविहार करते रहने हैं। वह युगलबिहारीमूर्ति न कही से वहाँ आई या आती है और न कही जाती है।

इस प्रकार यह वृन्दावन की सकल्पपरिकल्पना तब पराकाष्ठा को पहुँच जाती है जब उसमें भौतिकता और अपार्थिवता, लौकिकता और अलौकिकता, स्थूलता और सूक्ष्मता—सबका एकीभाव हो जाता है।

इस प्रकार हिन्दी के सगुण कृष्णोपासकों के विशेषतः प्रेमोपासकों के विशाल साहित्य में वृन्दावन की लीलाओं का विस्तृत वर्णन है। वैभव की दृष्टि से उसमें गोलोकीय दिव्य सूक्ष्मता और रहस्यात्मकता का पुट भी है और नित्यविहार की स्थली के रूप में वह लौकिक होकर भी अलौकिक का प्रतीक है। फिर भी वहाँ भौतिक रूपचित्रों की गोचरीय अनुभूतियों का रूपचित्र पर्याप्त आसक्ति के साथ वर्णित है। लीला और ईश्वरीय अलौकिक व्यापारों के विचार से, बाललीला या पूर्व-किशोर-लीला के वर्णन, लोकातीत होकर भी लौकिक परिधि के परिपार्श्व में घटित हैं। माधुर्यलीला के क्षेत्र में अवश्य ही उनका परिप्रेक्ष्य भक्ति की अलौकिक अनुभूतिदृष्टि से समुद्गासित है। राधावल्लभ-संप्रदाय में भीम वृन्दावन ही सब कुछ है, उसी का सब महत्व है, गोलोकीय या श्वेतद्वीपीय धाम की महिमा से भी बढ़कर उत्कृष्टतम, यथार्थतम और मुख्यतम है। भगवान् की यद्विभूतियों और लीलाचर्या की दृष्टि से, नित्य बिहार और नित्यविलास के विचार से—'वृन्दावन' धाम भीम होकर



भी भौम जीवों, प्रापचिक जीवों के लिए अगोचर और अगम्य हो उठता है तब वह प्रतीकपरक एवं भावनामूलक रहस्यात्मकता से आवृत भी माना जाता है।

### निष्कर्ष

इन समस्त विवरणों का निष्कर्षसार—निम्नांकित रूप में अंकित किया जा सकता है—

(१) वृन्दावन की गरिमा और महिमा का विस्तार श्रीकृष्ण की भक्ति के महत्त्व से जुड़ा हुआ है। विशेषरूप से उसका सम्बन्ध श्रीनन्दनन्दन की गोपलीला के साथ आबद्ध है। इसे श्री-गोपाल की ब्रजवृन्दावनलीला कह सकते हैं। इसके प्रत्यपौराणिक स्वरूप में श्रीकृष्ण की बाल-पौगंड-किशोर—तीनों अवस्थाओं की लीलाओं का माधुर्य दिखाई देता है। इसी पारिपाश्वर्क में केशव के लोकपालक तथा भक्तवत्सल रूप की शक्ति भी कम चटकीली नहीं है। इस रूप में श्रीकृष्ण आते हैं त्रिविध भूमिकाओं के साथ, जिन भूमिकाओं को हम लोकपालक, लोकरजक और अद्भुतलीलाकृत् कह सकते हैं। इनमें भगवान् की शक्ति और सौन्दर्य का वैभव विशेष रूप से निखरा दिखाई देता है। बाललीला और गोचारण, मुरलीवादन और वनविहार के चित्र—इस पक्ष में अत्यन्त मोहक और मधुर हैं। इसका मुख्य रूप भागवत वर्णन के सदृश है। भौतिक वृन्दावन की ही यहाँ प्रबलता है।

(२) वृन्दावन के दूसरे स्वरूप का विकास हमें वहाँ दिखाई देता है जहाँ कृष्ण की मधुर-भक्ति की उपासना के रम्यच पर रासेश्वरी श्रीराधा का प्रवेश होता है। इस स्वरूप-वर्णन के सन्दर्भ में वैकुण्ठलोक, ब्रह्मलोक, विष्णुलोक, गोलोक, श्वेतदीप, श्रीकृष्णधाम और (आध्यात्मिक) वृन्दावन के अद्भुत, अलौकिक, परमेश्वर्यशाली, स्वर्णरत्नमणिमाणिक्यादिमय एवं अनन्तवैभव, अपरिमेय-सौन्दर्य, नित्यविहारलीलासंपूक्त, आध्यात्मिक रूप की रहस्यात्मकता का आविर्भाव, वहाँ हो जाता है। आध्यात्मिक वृन्दावन सूक्ष्म और अपाथिव होने के साथ-साथ श्रीराधाकृष्ण और गोपीकृष्ण की मधुरोज्ज्वल लीलाओं, रासरस, वेणुवादनलीला, निकुञ्जलीला, चौरहरणलीला, रात्रिविहार, रतिकेलि आदि से संबद्ध लीलाओं की रम्यस्थली बनकर अंकित हुआ है। विभिन्न लोकों का तारतम्य भी अनेकत्र वर्णित है। भौतिक और आध्यात्मिक रूपों के मूढ़ सम्बन्ध का संकेत भी है जो कृष्णभक्ति के मधुरोपासक मात्र को ही अवगम्य है। इसका अपेक्षाकृत अधिक विस्तार, परकालवर्ती पुराणों (ब्रह्मवैवर्त, पद्म आदि) में दिखाई देता है। पाचरात्र संहिताओं में भी अनेक रूपों में—कही गोलोकादि या वैकुण्ठधाम, या श्वेतदीप अथवा त्रिपाद्विभूतिमान् परमभ्योम के रूप में और कही वृन्दावन के अन्धोम एवं साधकमात्रगोचर स्वरूप में निविष्ट मिलता है।

(३) कृष्ण-काव्यों, कृष्णभक्ति के गीतकाव्यों (नाटकों, चम्पू आदि को इन्हीं के अन्तर्गत समझना चाहिए), सुधाधित काव्यों और सूक्तियों में कभी पाथिव और यदाकदा अपाथिव वृन्दावन के वर्णन मिलते हैं। इनमें कभी पौराणिक आदि मान्यता के विवचित्र हैं और कभी पंचरात्रमत या तंत्र आदि से प्रभावित स्वरूप का काव्यात्मक वर्णन मिलता है।

(४) स्तोत्रादि में भी इन्हीं दोनों या दोनों में से किसी एक रूप के परिवेश में वृन्दावन की पाथिव या अपाथिव गरिमा और भक्ति के उद्गार से भरी हुई भावमयी वाणी में चित्रित है।

(५) वैष्णवोपनिषदों में मधुरोपासना की सामग्री तो है, पर वहाँ अलौकिकता, दिव्यविभूति और रहस्यात्मक प्रतीकों की विपुलता है। मधुचर्या की सामग्री के रहने पर भी उज्ज्वलशुभांगी वर्णन पर तनिक भी बल नहीं है।

(६) चैतन्य मत में जो विकास है वह—विशेषतः सहिताओ, वैष्णव-तंत्रों, पद्म-ब्रह्मवैवर्त आदि पुराणों की स्वमतानुकूल व्याख्या पर आधारित रूप में चित्रित है। बल्लभ मत में भी उनका योग है। पर दोनों की अपनी कुछ विशेषता है। इन सबमें रहस्यात्मकता और प्रतीकात्मकता के साथ-साथ स्वसिद्धान्त की सगति के अनुकूल वैशिष्ट्य की उद्भावना है।

(७) राधावल्लभीय दृष्टि में भूतलीय वृन्दावन का सर्वाधिक महत्त्व है। उनकी हितरसोपासना में वह आवश्यकतम तत्त्वों में एक है। 'गोलोक' या 'गोलोकीय वृन्दावन' का उनके लिए कोई महत्त्व नहीं है। वह यही है, भूमिस्थ है। यही प्रधान है। पर इसके नित्यविहार, नित्यविश्वास, प्रेमचर्या आदि का दर्शन राधानुगृहीत अतरंग और तत्सुखीभावापन्न सहचरियों को ही होता है। सब कुछ यहाँ निर्य है, अतः गुड, रहस्यात्मक एवं प्रतीकपरक भी है।

संक्षेप में यह दिग्दर्शन यहाँ प्रस्तुत किया गया है। अतः बहुत सी मान्यताएँ और अनेक प्रमुख मतों की दृष्टि को छोड़ना भी पड़ा है। पर आशा है—इतने से वर्णनीय विषय की धारणा का एक सामान्य परिचय मिल जायगा।

## पाश्चात्य काव्य-समीक्षा का विकास-क्रम

डॉ० श्रीपति शर्मा

साहित्य-ग्रन्थों की सर्जना के पश्चात् ही प्रत्येक देश में लक्षण-ग्रन्थों की परम्परा का दर्शन हमें प्राप्त होता है। बिना किसी आधार के नियमों का निर्माण भी संभव नहीं होता। भारतीय साहित्य की भाँति योरोपीय देशों में भी साहित्य-निर्माण की यह एकरूपता हमें देखने को मिलती है। पाँचवीं शताब्दी ईसा-पूर्व पाश्चात्य जगत् में यूनान की सभ्यता अपने चरम वैभव पर थी, जिसमें ग्थेस का प्रजातन्त्र विकसित हुआ था। प्रतिभा के नबोन्मेष से साहित्य-जगत् गरिमा तथा उदात्त वातावरण से परिपूर्ण था। होमर और हीसियड की काव्य-कृतियाँ निर्मित हो चुकी थी, जो व्यास और वाल्मीकि के महाकाव्यों की भाँति जनता में समादृत थी। गीति-काव्यकारों में सैफो तथा पिडार जैसे कवियों के गीतों से जनता विशेष अनुप्राणित हो रही थी। महाकाव्य से भी उदात्त परम्परा का सृजन तत्कालीन दुखान्त नाटककारों ने किया, जिनमें एस्कुलस, साफोकलीज तथा यूरोपीडीज विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। इन साहित्य-ग्रन्थों के निर्माण के पश्चात् योरोपीय साहित्य-गगन की प्रभात बेला में सुकरात जैसे मनीषी और दार्शनिक का अभ्युदय हुआ, जिसके नीतिवाद ने योरोपीय दर्शन की भाव-भूमि में एक महत्त्वपूर्ण चरण का आरोप किया।

काल की परिवर्तनशीलता के परिणाम-स्वरूप ग्रीक सभ्यता भी ह्रासोन्मुखी होने लगी। अनेक सचर्चों तथा निरन्तर भोग-विलास में लीन रहने के कारण राज्य की शक्ति क्षीण हो चली। परन्तु यूनानी साहित्य-जगत् की इस सध्या बेला में बाल चन्द्रमा के समान प्लेटो का आगमन हुआ, जिसने काव्य-समीक्षा का भीगणेश किया। प्लेटो सुकरात का शिष्य था, और गुरुकृपा से उसे एक विलक्षण तथा तल्लक्षणी दार्शनिक प्रतिभा प्राप्त हुई थी। सुकरात के समान ही वह विशुद्ध ज्ञान का अखण्ड साधक और समर्थक था। परन्तु गुरु की अपेक्षा नवीन भाव-भूमि में भी उसने पैर रखने का प्रयास किया। प्लेटो ने कवि और काव्य की परीक्षा विशुद्ध सत्य तथा नैतिकता की कसौटी पर करते हुए कवि की महान भ्रष्टता की, उसे उन्मादी और उत्तरदायित्वहीन प्राणी घोषित किया, और उसे आदर्श राज्य (Republic) से दूर निकाल देने का नियम बनाया, परन्तु फिर भी उसकी काव्य सम्बन्धी कतिपय मान्यताएँ अत्यन्त मौलिक एवं महत्त्वपूर्ण हैं। पाश्चात्य काव्यसमीक्षा की आधार-भूमि अनुकृति-सिद्धान्त पर निर्मित हुई है, और इसकी प्रतिष्ठा सर्वप्रथम प्लेटो ने ही की। उसकी दूसरी महत्त्वपूर्ण उद्भावना यह है कि कवि-देवी-प्रेरणा के वशीभूत हो अपने काव्य की सृष्टि करता है। अतः कविता निरी अभ्यासजन्य विद्या नहीं है, बरन् वह एक अलौकिक प्रेरणा के परिणामस्वरूप प्रवाहित होती है। प्लेटो की प्रतिभा बहुमुखी थी। दर्शन, तर्कशास्त्र, राजनीति तथा साहित्य का वह महान पंडित था, और उसके अमूल्य विचार यव-तव बिखरे हुए ही मिलते हैं परन्तु उसके इन विकीर्ण विचारों पर ही योरोपीय दर्शन और काव्य-समीक्षा का भवन निर्मित हुआ।

चिन्तन के क्षेत्र में गुरु-शिष्य की परम्परा ने कितनी महान् देन मानवता को दी है, इसका सबसे

सुन्दर प्रमाण प्लेटो के शिष्य अरस्तू (३८४ ई० पू० ३२२ ई० पू०) में देखने को मिलता है। अरस्तू का काव्य-शास्त्र योरोपीय काव्य-समीक्षा का सर्वमान्य मूधन्य ग्रन्थ है, जिसकी समीक्षा सम्बन्धी मान्यताओं का आदर वेदवाक्य की तरह कई शताब्दियों तक यूरोप में चलता रहा, और इसीलिए वह काव्य-समीक्षा का बाइबिल बन गया। इसका प्रधान कारण यह है कि उसकी समीक्षात्मक पद्धति अत्यन्त वैज्ञानिक, व्यापक और स्थायी है, जिसने समीक्षा-जगत् में सार्वभौम सिद्धान्तों की स्थापना की। अरस्तू ने अपने गुरु प्लेटो से भिन्न एक नये ढंग से कविता को जीवन की अनुकृति सिद्ध किया। परन्तु उसके 'जीवन' और 'अनुकृति' का एक विशेष अर्थ है, जिसका आशय ठीक से ममशे बिना हम उसकी स्थापना को हृदयंगम नहीं कर सकते। अरस्तू के जीवन का तात्पर्य बाह्य दृष्टिगोचर उपदानों में ही नहीं, बरन भावों तथा विचारों से उत्पन्न उपकरणों से था। इसलिए उसका जीवन जड़-जीवन नहीं, बरन् व्यापार तथा अनुभव से परिपूर्ण एक शाश्वत और तरल प्रेरणा स्रोत के रूप में है। जिससे सदैव साहित्य की धारा प्रवहमान रहती है। उसका अनुकरण-सिद्धान्त एक विशेष भावधारा का पर्याय है जिसने वास्तविकता को सार्वभौम प्रतिष्ठा प्राप्त होती है। उसका कथन था कि इसी अनुकृति के आधार पर कवि किसी सामग्री को नवीन प्रतिभा के अर्थ से मज्जित करता है। यूरोप में अनेक शताब्दियों तक विद्वानों ने अरस्तू की इस व्याख्या को अखण्ड मान्यता प्रदान की। अरस्तू ने ट्रेजेडी को व्याख्या करते हुए उसे जीवन की अनुकृति बताया। ट्रेजेडी की तुलना महाकाव्य से करते हुए उसने ट्रेजेडी को जंचा स्थान दिया, क्योंकि वह अधिक प्रभावोत्पादक है। आगे चलकर उसने ट्रेजेडी में वर्णित चरित्र की विशेषताओं का वर्णन करते हुए बताया कि नायक का पतन दर्शकों के मन में भय और कथना का संचार करता है, और जहाँ रेचन-सिद्धान्त द्वारा उसके भावों का परिमार्जन होता है। अरस्तू के सकलन-भय का सिद्धान्त भी कम महत्वपूर्ण नहीं है, जिसका पालन वेदवाक्य की तरह शताब्दियों तक योरोपीय समीक्षा-जगत् में चलता रहा। विभिन्न कलाओं की तुलना करते हुए अरस्तू ने एक प्रमुख समस्या यह भी उपस्थित की कि चित्रमूर्ति तथा काव्य आदि विभिन्न कलाओं के आदर्श पृथक्-पृथक् होते हैं, या उनमें एक ही समष्टिगत आदर्श मिलता है। इसी सूत्र को आगे चलकर लैसिंग, हीगेल तथा क्रोचे ने विस्तृत व्याख्या का विषय बनाया। मक्षेप में कहा जा सकता है कि अरस्तू ने ही पाश्चात्य काव्य-समीक्षा का शिलान्यास किया। यद्यपि उसकी बहुत-सी मान्यतायें तत्कालीन साहित्यिक कृतियों को आधार मानकर चलती हैं, जिनको अंतिम और पूर्ण नहीं कहा जा सकता, परन्तु निष्पक्ष तथा सार्वभौम काव्य-समीक्षा का वह आदि गुरु है, जिसको इस क्षेत्र में मूधन्य स्थान प्राप्त है।

पारस्परिक द्वेष तथा सघर्षों के कारण ग्रीक सभ्यता ह्रासोन्मुखी होती गई। एबेस रोम द्वारा विजित हुआ और सभ्यता और साहित्य का प्रकाश ग्रीस से रोम को पहुँचा। परन्तु इस बीच ईसा की तीसरी तथा दूसरी शताब्दी पूर्व यूरोप में विद्वान् और चिन्तक इधर-उधर घूम-घूमकर विद्या-केन्द्र बनाते रहे। इन विद्या-केन्द्रों में सिकन्दरिया एक प्रधान केन्द्र था, जो करीब सौ वर्षों तक विद्या तथा साहित्य का प्रधान केन्द्र था और ग्रीक तथा रोमन काल के सन्धि-युग के रूप में प्रख्यात हुआ।

इसके पश्चात् यूनानी काव्य-समीक्षा का स्थान रोमन काव्य-समीक्षा ने लिया। इस काल में प्राचीन नियमों के पालन पर ही विशेष जोर दिया गया। उस समय रोम में भाषण-कला के अभ्यास पर विशेष बल दिया जाता था। रोमन काव्य-समीक्षा में सिसरो का स्थान विशिष्ट है; क्योंकि उसने भाषण-कला की विवेचना की और यूनानी परम्परा का समर्थन करते हुए शैली की विशेषताओं पर

प्रकाश डाला। उसीका समकालीन क्विन टीलीयन था जिसने अलकार-भास्त्र का पांडित्यपूर्ण विवेचन प्रस्तुत किया। सिसरो की भांति होरेस ने भी पचास वर्ष ई० पू० प्राचीन यूनानी सिद्धान्तों को नवीन ढंग से प्रतिपादित किया। काव्य में मनोरंजन के अतिरिक्त शिक्षा का भी महत्त्व है, इसका प्रतिपादन होरेस ने ही किया। उसके समीक्षात्मक ग्रन्थ का नाम *Ars-Poetica* है जो एक पत्र के रूप में लिखा गया था। यूरोप के अनेक विद्वानों ने होरेस को आदर्श गुरु के रूप में स्वीकार किया और उसके उद्धरणों को विशेष महत्त्व दिया गया। उसने इस बात पर जोर दिया कि अच्छी शैली विचारों की परिपक्वता से उद्भूत होती है और इसके लिए उसने सुकरात के ग्रन्थों का पारायण करने की राय दी।<sup>१</sup>

परन्तु अभी तक समीक्षा-जगत् में कोई इतना महान् चित्तक नहीं उत्पन्न हुआ जिसका व्यापक प्रभाव अरस्तू की भांति पड़ता। भाग्यवश प्रथम शताब्दी में लॉजिनस नामक समीक्षक आया जो लैटिन, ग्रीक तथा हिब्रू आदि भाषाओं का महान् पंडित था। उसने यूनानी तथा रोमन समीक्षा-शैली का समन्वय करके अपने विचारों का बड़े ही मौलिक ढंग से प्रतिपादित किया। उदात्तता (*sublimity*) की व्याख्या उसने अत्यन्त पाण्डित्यपूर्ण शैली में की, जिसका आगे चलकर बड़ा आदर हुआ। उसकी पुस्तक 'पेरी-हूपमाउस' (*Peri hupous*) समीक्षा-क्षेत्र में एक महत्त्वपूर्ण मजिल है। उसका कथन था कि किसी काव्य-कृति में उदात्तता तभी आती है, जब उसका कर्ता गंभीर विचारों से परिपूर्ण हो। गंभीर लेखक की ही वाणी गंभीर होती है, इस बात पर उसने बड़ा जोर दिया।<sup>२</sup> उदात्तता से ही आनन्द की उपलब्धि होती है, जो काव्य का महान् गुण है। लॉजिनस का यह निबन्ध बहुत दिनों तक अप्राप्य था, इसका पता विद्वानों ने सोलहवीं शताब्दी में लगाया। सत्रहवीं शताब्दी में जाकर बियालो ने इसका अनुवाद फ्रेंच भाषा में किया। तब से निरन्तर इसका आदर बढ़ता गया। एक प्रकार से लॉजिनस का हम यूरोप का प्रथम स्वच्छन्दतावादी आलोचक मानते हैं।

पौचवीं शताब्दी से पन्द्रहवीं शताब्दी तक करीब एक हजार वर्षों तक के काल को यूरोपीय काव्य-समीक्षा का अधकार-युग माना जाता है। इस समय शासन का सूत्र पादरियों तथा मठाधीशों के हाथों में था, जो काव्य को अनैतिक तथा ह्येय दृष्टि से देखते थे। रोम इस समय पतन को प्राप्त हो चुका था। पादरी कविता को निन्दनीय साधन मानते थे। जेरोम ने उसे भित्तन की खुराक बताया, ग्रेगरी ने भी साहित्य को ईश्वर की पूजा के लिए अनुपयुक्त तथा अपूर्ण साधन बताया। इस समय तक काव्य-समीक्षा के यूनानी ग्रन्थ लुप्त हो गये और उनके स्थान पर लैटिन ग्रन्थों की महत्ता पर जोर दिया गया। सारांश यह है कि इन एक हजार वर्षों तक यूरोपीय साहित्य-चिन्तन के क्षेत्र में कोई मौलिक उद्भावना नहीं की गयी।

बारहवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में इस घोर तमिस्रा के पश्चात् दति का उदय साहित्य-जगत् में भगवान् भास्कर की भांति हुआ। उसके महाकाव्य 'डिवाइन कॉमेडी' ने कुछ समय के लिए यूरोपीय विचारकों की आँखों को चकाचौंध कर दिया। दति इटली का महान् कवि था, और योरोपीय

<sup>१</sup> "The secret of all good writing is sound judgement. The work of Socrates will supply you with facts; get these in clear perspective and words will follow naturally."—Horace : *Ars.—Poetica*.

<sup>२</sup> Great words issue from those, whose thoughts are weighty.

नवोत्थान के अग्रदूत के रूप में आया। उसने अपने महाकाव्य का प्रणयन लैटिन में न करके साधारण जनभाषा में किया। दार्ति में कवि और आलोचक की समन्वयात्मक प्रतिभा थी। उसने काव्य में विषय के अनुरूप भाषा के चयन पर बल देते हुए गद्यशैली और छन्दयोजना को विशेष महत्त्व दिया, साथ ही साथ प्रतीक और रूपक को काव्य का प्रमुख साधन स्वीकार किया। योएप में इस समय चिन्तन के क्षेत्र में नव-आगरण का काल था। दार्ति उसका पैगम्बर बना। इसके बाद काव्य-समीक्षा का आधुनिक-युग प्रारम्भ होता है। इंग्लैण्ड में इसका आवाहन सर फिलिप सिडनी, जान ड्राइडन, पोप और डॉ० जानसन ने किया। इन समीक्षकों ने काव्य-समीक्षा के क्षेत्र में नया योगदान दिया, इस पर विचार करना आवश्यक होगा। सर फिलिप सिडनी का प्रसिद्ध पद्यात्मक निबन्ध *The Depeuse of Poetrie* उसकी मृत्यु के बाद प्रकाशित हुआ जिसमें उसने कविता के गुणों का समर्थन किया है। इस प्रकार की आवश्यकता सिडनी को इसीलिए पड़ी होगी कि ईसाई धर्म ने काव्य का महान विरोध किया था, सिडनी ने कविता को कल्पनाजन्य बताते हुए, उसका उद्गम आदिकाल से ही बताया। सिडनी के पश्चात् जॉन ड्राइडन पाश्चात्य काव्य-जगत का सबसे महान आलोचक हुआ जिसने काव्य के उद्देश्य के सम्बन्ध में गहरी छानबीन की। अब तक ड्राइडन के पूर्व काव्य-समीक्षकों ने कविता का उद्देश्य बताते हुए इस प्राचीन मत पर ही बल दिया था कि कविता का काम शिक्षा और आनन्द देना है। परन्तु जॉन ड्राइडन ने पहली बार इस बात पर जोर दिया कि आनन्द देना कविता का मुख्य उद्देश्य है, नीति और शिक्षा उसका गौण तत्व है। लागिनस की भाँति ड्राइडन ने भी सौन्दर्य और आनन्द को कविता का मूल स्रोत माना। पोप ने निष्पक्ष आलोचक की कठिनाइयों तथा उसके गुणों की व्याख्या की है। उसका 'एसे ऑन कृटिसिज्म' इस दिशा में एक महत्वपूर्ण ग्रन्थ है। डॉ० जॉनसन ने शेषसपीयर के नाटकों का वस्तुपरक मूल्यांकन प्रस्तुत किया और अपनी माययताओं द्वारा व्यावहारिक आलोचना का सूत्रपात किया। अठारहवीं सदी तक समीक्षा के क्षेत्र में यूरोप में नियाँकलासीकल आलोचना का जोर था जिसमें नियमों के परिपालन का इतना आग्रह था कि समस्त आलोचना का स्तर और संकुचित रुढ़िबद्ध हो गया।

इंग्लैण्ड के अतिरिक्त इस समय समीक्षा के क्षेत्र में जर्मन-आलोचकों का योगदान कम महत्वपूर्ण नहीं था। इनमें लेसिंग, शीलर तथा गेटे का नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय है। जैसा कि पहिले लिखा जा चुका है, लेसिंग अरस्तू का समर्थक था, उसने अपने निबन्ध 'लेकुन' में विभिन्न कलाओं के पारस्परिक सम्बन्धों तथा उनके विभिन्न उपादानों का विस्तृत विवेचन करते हुए, विशेषकर चित्र-कला और कविता के सम्बन्ध में अपनी नयी मान्यता यह दी कि कविता तथा चित्र के उपादान अलग-अलग हैं, अतः उनके चित्रण की प्रणाली तथा उनका समर्पितगत प्रभाव भी पृथक् होता है। इस प्रकार उसने कला के क्षेत्र में एक स्थायी सिद्धान्त की स्थापना की। शीलर जर्मनी का प्रसिद्ध कवि और नाटककार था। उसने यूनानी कविता को आधुनिक कविता से श्रेष्ठ और महान् बताया, क्योंकि यूनानी कविता उसकी दृष्टि में सहज, श्रेष्ठ तथा सुन्दर प्रकृति के पालने में निमित्त हुई थी। साथ ही साथ उसने उदात्ततावादी (क्लासिक) साहित्य को स्वस्थ मन की सृष्टि तथा रोमैटिक साहित्य को अस्वस्थ मन की सृष्टि बताया। साहित्य में व्यक्तित्व के अध्ययन पर विशेष जोर देते हुए उसने अरस्तू के विरोध-सिद्धान्त की नवीन व्याख्या उपस्थित की। गेटे जर्मनी के उन प्रसिद्ध विद्वानों में था जो कालिदास के शकुन्तला नाटक से विशेष प्रभावित हुए, जिसका प्रभाव यह पड़ा कि समग्र यूरोपीय मनीषा में संस्कृत-साहित्य के प्रति आदर और मान बढ़ चला। गेटे के पश्चात् यूरोपीय

काव्य-समीक्षा-जगत् में स्वच्छन्दतावादी तथा यथार्थवादी विचारधारा का आगमन हुआ। इस बीच यूरोप के अन्य देश समीक्षकों से खाली नहीं थे। फ्रांस में सेंटवीव जैसे आलोचक, चाल्स वादलेयर, मलार्म तथा पाल बल्लेन जैसे प्रतीकवादी कवि हुए तथा वालजाक, मोपासा, जोला जैसे महान् कथाकार उत्पन्न हुए जिन्होंने शाश्वत साहित्य का सृजन किया। इधर रूस में पुथकिन, गोलीभ, तुर्गनेव, टालस्टाय, चेखोव जैसे कवियों और कथाकारों ने अपने साहित्य में जन-जीवन को अनुप्राणित किया। समीक्षा के क्षेत्र में रूस में वेलिन्स्की तथा चर्नि शेवस्की जैसे आलोचक उत्पन्न हुए।

क्लासीसिज्म के प्रतिक्रिया-स्वरूप स्वच्छन्दतावादी काव्य-समीक्षा का प्रादुर्भाव हुआ जिसके द्वारा क्लासीसिज्म की कट्टर रुढ़िबद्धता, नियमों के परिचालन की कठोरता, सयम और नियन्त्रण के समर्थन का घोर विरोध किया गया। साहित्य में व्यक्ति-स्वातन्त्र्य के भाव को विशेष प्रश्रय दिया गया, साथ ही साथ तर्क का विरोध और भावना का समर्थन किया गया। सौन्दर्य-प्रेम, रहस्य तथा अपरिचित तथा अज्ञात के प्रति आकर्षण स्वच्छन्दतावाद के मूल मन्त्र हैं। इस प्रकार की विचारधारा का विकास यूरोप में फ्रांस की राज्य-क्रान्ति के पश्चात् हुआ। जिसमें, रूसों, बालतेयर तथा गेटे की कृतियों ने प्रेरणा-स्रोत का काम किया। स्वच्छन्दतावादी आलोचकों में बर्द सवर्ण, कोलरिज तथा शेली मुख्य हैं, जिनकी प्रतिभा में कवि और आलोचक की प्रतिभा का विलक्षण समन्वय प्राप्त होता है। बर्द सवर्ण ने कविता को शान्तिपूर्ण क्षणों को आकर्षित भावना कहा। अपने 'लिरिकल बेल्लेड्स' की भूमिका में उसने कवि और काव्य के उद्देश्य की सुन्दर विवेचना की है। कोलरिज ने इस मत का प्रवर्तन किया कि कवि अपनी कल्पना के सहारे एक नवीन सृष्टि करता है, परन्तु उसकी कल्पना एक समन्वयकारी शक्ति है जो कवि के भावों को एक रूप के साथ में ढालती है। शेली ने अपने प्रसिद्ध निबन्ध में कविता को सगीतमय विचारों का समूह बताया। साथ ही साथ विधाता की सृष्टि में उसने कवि को अत्यन्त ऊँचा स्थान दिया। इस प्रकार हम देखते हैं कि इन स्वच्छन्दतावादी आलोचकों की समीक्षा स्वतन्त्र, व्यक्तिपरक मौलिक उद्गारों का पुञ्ज है जिसमें रुढ़ियों का विरोध किया गया है।

**यथार्थवादी काव्य-समीक्षा**—उन्नीसवीं शताब्दी के प्रारम्भ में यूरोप में शिक्षा के प्रचार तथा वैज्ञानिक प्रगति से जनतंत्र का प्रसार हुआ। समस्त देश में यथार्थवाद का बोलबाला हुआ। यथार्थवाद क्लासीसिज्म तथा रोमैण्टिसिज्म दोनों के विरोध में चल पड़ा। इसने सामन्तवादी कल्पनाप्रधान साहित्य तथा काव्य का विरोध करके जनसाधारण के दुःख-दर्द तथा पावों पर भरहमपट्टी लगाने का काम किया। काव्य-समीक्षा की कसौटी एकदम बदल गयी। इस प्रकार की समीक्षा का विकास वेलिन्स्की तथा चर्निशेवस्की जैसे रूसी समीक्षकों द्वारा हुआ। वेलिन्स्की हीगेल के भाववादी दर्शन का समर्थक था। उसके कला सम्बन्धी तीन प्रमुख सिद्धान्त हैं—१. वास्तविकता, २. कलात्मक आदर्श तथा ३. मौलिक प्रतिभा का कला में उपयोग। उसकी मान्यता यह थी कि कला को वास्तविकता की कसौटी पर ही कसना चाहिए। कला की पूर्णतया तभी मानी जायगी जब उसका जीवन से अविच्छिन्न सम्बन्ध हो। परन्तु बिना मौलिक प्रतिभा के किसी कलाकृति का कोई महत्त्व नहीं। चर्निशेवस्की ने अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'एस्टेटिक रिलेशन ऑफ आर्ट टू रिएलिटी' में यह स्थापना की कि वास्तविकता से परे किसी काव्य-कृति में सौन्दर्य की खोज करना निरर्थक है। मूल-सौन्दर्य की स्थिति वास्तविकता में ही है और जीवन ही सौन्दर्य का मूल स्रोत है। इसी भावधारा का समर्थन फ्रांस के यथार्थवादी आलोचक टेन ने किया है। काव्य का जीवन से अविच्छिन्न सम्बन्ध जोड़ने की

प्रथा इतनी बड़ी कि इंग्लैण्ड के प्रसिद्ध आलोचक मैथ्यू आर्नाल्ड ने कविता को जीवन की आलोचना कहा। आर्नाल्ड अंग्रेजी काव्य-समीक्षा का महान लेखक था, जिसने तुलनात्मक आलोचना को परिपुष्ट किया। जान रस्किन ने सोपन्य की दार्शनिक व्याख्या करते हुए उसे एक ईश्वरीय देन के रूप में स्वीकार किया। रूसी उपन्यासकार टालस्टाय ने भी कला का सम्बन्ध जीवन से जोड़ा और काव्य का उद्देश्य मत् आदर्श की सृष्टि करना बताया। उसका कथन था कि ऐसी कला जो मानव-मात्र को एकता के सूत्र में बाँधकर उसमें शिवत्व का आदर्श न पैदा कर सके, सच्ची कला कहलाने की अधिकारिणी नहीं।

**मनोवैज्ञानिक काव्य-समीक्षा**—आधुनिक युग में मनोविज्ञान का अध्ययन और महत्त्व इतना बढ़ा है कि साहित्य का अध्ययन बिना मनोविज्ञान के अधूरा माना जाने लगा है। फ्रायड ने काम-वासना को मानव की सबसे मुख्य वासना माना। उसने सिद्ध किया कि इसके दमन से मनुष्य अनेक मानसिक ग्रन्थियों तथा रोगों का शिकार हो जाता है। फ्रायड के शिष्य एडलर और युंग थे जिन्होंने चरित्र की अन्तर्मुखी तथा बहिर्मुखी प्रवृत्तियों की छानबीन की। कवि और लेखक मनो-विज्ञान तथा मनोविश्लेषण की कसौटी पर परखे जाने लगे। इसीका एक रूप प्रकृतवाद भी हुआ जो यथार्थवाद का एक नूतन और विकृत रूप है। प्रकृतवाद जीवन और जगत् के सूक्ष्म से सूक्ष्म चित्रण का समर्थन करता है। मनोविश्लेषण के द्वारा चेतन तथा अवचेतन मन की जटिलताओं का भी अध्ययन किया जाने लगा। एडलर का कथन है कि मनुष्य की सबसे प्रबल इच्छा कामवासना ही नहीं, बल्कि आत्मप्रकाशन तथा बड़प्पन प्राप्त करने की भावना है। जब मनुष्य इस भावना की पूर्ति में कुछ अभाव पाता है तब उसमें हीनता-ग्रन्थि का विकास होता है और वह अनेक मानसिक रोगों का शिकार बनता है। चलने-फिरनेवाले स्वप्न अकारण भय, चिन्ता, द्विव्यक्तित्व तथा बहुव्यक्तित्व इन रोगों में मुख्य है। इन सभी आधारभूमियों पर कवि और साहित्यकार की परीक्षा होने लगी।

मार्क्सवाद एक बौद्धिक आन्दोलन के रूप में आया जिसका आधार द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद था। इसका जन्मदाता कार्ल मार्क्स था। जहाँ फ्रायड ने मानव के अन्तर्जगत के अध्ययन पर जोर दिया, मार्क्स ने बहिर्जगत का अध्ययन किया। मार्क्स की विचारधारा पर जर्मन दार्शनिक हीगेल का प्रभाव पड़ा। यद्यपि दोनों के विचारों में विशेष अन्तर है। मार्क्स ने हीगेल के द्वन्द्ववाद को ग्रहण तो अवश्य किया, परन्तु उसने उसके कल्पनाप्रधान तत्व को छोड़ दिया। हीगेल अतिम सत्य विचार-तत्व को मानता है, परन्तु मार्क्स भौतिक तत्व को विशेष महत्त्व देता है। मार्क्स का कथन था कि वर्ग-युगा तथा वर्ग-सघर्ष सृष्टि के आदि से मानवता का इतिहास रहा है, शक्तिसम्पन्नवर्ग ने सदा दुर्बलों पर अत्याचार किया है। समाज में कष्ट तथा विपन्नता का सारा उत्तरदायित्व पूँजीपतियों पर ही है, अतः पूँजीवाद का समूल उन्मूलन ही मार्क्स का सिद्धान्त था जिससे ऐसे वर्ग-विहीन समाज का अभ्युदय होगा, जिसमें न कोई द्वन्द्व होगा न द्वेष। साहित्य के क्षेत्र में साम्यवाद और प्रगतिवाद का जन्म हुआ। समीक्षा के क्षेत्र में इन विचारधाराओं ने एक नया मोड़ उपस्थित किया। प्राचीन क्लासिकल साहित्य को, सामंतवादी साहित्य तथा रोमंटिक साहित्य को कल्पना का मखौल समझा गया और कहा गया कि इनमें कवियों ने बे-सिरपैर की उड़ानें भरी हैं, ऐसी उड़ानें जिसका न कोई आधार है और न जिनमें वास्तविकता है। जीवन से दूर हटकर इस प्रकार के साहित्य का कोई मूल्य नहीं। उष्ण वर्ग के स्थान पर साहित्य में शोषितों तथा मजदूरों की असहाय परिस्थितियों का चित्रण होने लगा। नारी-स्वतन्त्रता की आवाज ऊँची की गयी। आस्तिकता तथा धार्मिक आस्था का



स्थान तकं ने ले लिया, अधविश्वास का विरोध किया गया। नारायण के स्थान पर नर की उपासना होने लगी। समाज की रूढ़ियों तथा परम्पराओं का लेखकों ने विरोध किया।

**युद्धोत्तरकालीन काव्य समीक्षा**—द्वितीय महायुद्ध ने समस्त विश्व को विपन्नता तथा बेकारी से परिपूर्ण कर दिया। साहित्य में भी मानसिक कुठा तथा अवसादग्रस्त विपन्न मानवों के सज्ञाप्रवाह, मनोदोर्बल्य, दुरुहता तथा आत्महीनतामयी खीझ का चित्रण होने लगा। साहित्य के क्षेत्र में अहं का स्वर निनादित हो उठा। अनेक वादों का जन्म हुआ। अतिथार्थवाद, प्रतीकवाद, प्रयोगवाद, अभिव्यजनवाद तथा अस्तित्ववाद आदि अनेक वादों के स्वर और ताल पर आज का साहित्य नाच रहा है, और इन्हीं कसाटियों पर साहित्य की परख हो रही है। इन अनेक प्रयोगों तथा वादों के विवाद में पड़कर साहित्य और उसकी समीक्षा की आत्मा विकृत और जर्जर हो चली है। नवीनता के फेर में अश्लीलता, नग्न वासना तथा सस्ती भावुकता को प्रश्रय दिया जा रहा है। साहित्य प्रचार का साधन बन रहा है। इस बहते जल में स्थायित्व नहीं है। सच्ची कला प्रचार से बहुत दूर रहती है। आज की समीक्षा में निष्पक्षता, गहन अध्ययन तथा पांडित्य का अभाव तथा पल्लवग्राहिणी प्रतिभा का स्फुरण अधिक है। गम्भीर तथा उदात्त परम्परा जिसकी गरिमा से एक समय यूरोपीय काव्य-समीक्षा महिमामंडित थी, आज अदृश्य हो गयी है।

---

## क्षमा-निवेदन

किन्ही अनिवार्य कारणों से निम्नलिखित विशिष्ट विद्वानों के लेख अभिनन्दन ग्रंथ में सम्मिलित नहीं किये जा सके हैं, अपनी इस असमर्थता के लिए हम क्षमा-प्रार्थी हैं ।

—सम्पादक

### खण्ड १ : व्यक्ति और व्यक्तित्व

श्री शेषमणि त्रिपाठी  
श्री रमाकान्त दुबे  
श्री भजनलाल चतुर्वेदी  
श्री हरिकृष्ण माथुर  
श्री शिवादत्त द्विवेदी

ग्रहणीयता और मनोबल  
त्रिपाठीजी के शैक्षणिक विचार  
पुरुषरत्न  
कुछ संस्मरण  
व्यक्तित्व की छाप

### खण्ड २ : संस्कृत

श्री रामचन्द्र द्विवेदी  
श्री रामकुबेर मालवीय  
श्री राजकिशोर मणि त्रिपाठी  
श्री मुरलीधर मिश्र  
श्री रामअबध त्रिपाठी  
श्री अमृतलाल जैन  
श्री द्विजेन्द्रनाथ शुक्ल  
श्री प्रेमवल्लभ त्रिपाठी  
श्री चन्द्र पाण्डेय  
श्री श्रीधर मिश्र  
श्री कालिकाप्रसाद शुक्ल  
श्री दरबारीलाल जैन  
श्री मुरारीलाल शर्मा  
श्री बलदेव उपाध्याय  
श्री अनन्तशास्त्री फड़के

त्रिकदशने शिवादि-तत्त्वपञ्चकम्  
काव्यम्  
पाणिनेः प्रथमं सूत्रम्  
मनस्तत्त्वविमर्शः  
ग्रहाणां मानवजीवने प्रभावः  
जैनदर्शनवृष्ट्या कर्मविमर्शः  
भारतीय संस्कृतौ भौतिक-बिलासः  
'स्वतन्त्रभारते धर्मशास्त्राणां स्थानम्'  
भारतीय-वाङ्मये चन्द्रः  
शब्दस्वरूपविचारः  
शब्दस्थाकाशवैशाखसमीक्षा  
स्याद्वाचः सप्तभङ्गी नयश्च  
किं भारतीयं सिद्धान्तज्योतिषं यावनप्रसोपसम्  
शिबपुराणनायपुराणयोः पुराणत्वनिर्णयः  
कबिकुलमुरोः कालिदासस्योपमादिकम्

श्री आमन्द झा  
डॉ० करुणेश शुक्ल  
डॉ० रामअवध पाण्डेय

चार्वाकबशंम्  
बौद्धनये नैरात्म्यसिद्धान्तः  
सारस्वततोषाविपरिशीलनम्

### खण्ड ३-४ : इतिहास, संस्कृति, कला एवं साहित्य

श्री लक्ष्मीशकर व्यास  
डॉ० अजयमित्र शास्त्री  
श्री ठाकुरप्रसाद वर्मा  
श्री दयाशकर उपाध्याय  
श्री ब्रजनाथ झा  
श्री श्रीकृष्णमणि त्रिपाठी  
श्री बेचन द्वे  
श्री रामप्रसाद पाण्डेय  
श्री कृष्णदत्त बाजपेयी  
श्री नारायण दत्तात्रेय कान्हेकर  
श्री इन्दिराचरण पाण्डेय  
श्री रत्नचन्द्र अग्रवाल  
डॉ० उमाशकर शुक्ल  
श्री मन्जिबदानन्द मिश्र  
डॉ० वासुदेव मिह

डॉ० बदरीनारायण श्रीवास्तव  
श्री नमदेश्वर चतुर्वेदी  
डॉ० त्रिलोचन पाण्डेय  
डॉ० परमानन्द श्रीवास्तव

विक्रमादित्यो की परम्परा  
महोत्सव : काल, जीवन तथा कृतियां  
भारतवर्ष में लिपि का उद्भव और ब्राह्मी लिपि :  
एक दृष्टिकोण  
प्राचीन भारत में दान का महत्व  
उत्तर रामचरित में ऋषियों का जीवन  
पुराणों में अवतार-तत्त्व का विश्लेषण  
रामायणकालीन उत्तरभारत के तीन प्रमुख मार्ग  
जीवन के वैदिक आदर्श  
प्राचीन भारत में सैन्य-व्यवस्था  
काशी में ब्रह्मा की मूर्तियां  
ऋग्वेद में सोमवर्णन  
राजस्थान की अप्रकाशित प्रतिमाएँ  
पाँच महाकाव्यों में वर्णाश्रम धर्म  
हिन्दू परिवार  
मध्यकालीन धर्मसाधना में प्रयुक्त कतिपय शब्दों  
की कहानी  
हिन्दी रामकाव्य और रामानन्दबशं  
भक्त कवि प्रियादास और उनकी रचनाएँ  
लोक बाह्यमय : पाश्चात्य एवं भारतीय दृष्टियों से  
एक विश्लेषण  
आधुनिक हिन्दी-काव्य में सौन्दर्यबोध

